

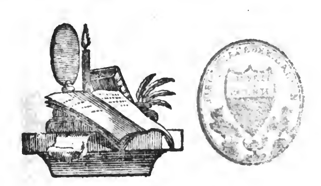




Verſuch
einer
neuen Theorie
des
menſchlichen
Vorſtellungsvermögens

von

Karl Leonhard Reinhold.



Zweyte Auflage.

Mit Churfürſtl. Sächſ. gnädigſtem Privilegio.

Prag und *Jena*,

bey C. Widtmann und J. M. Mauke. 1795.

Seinen

väterlichen Freunden

Ignaz von Born

in Wien,

Immanuel Kant

in Königsberg,

und

Christoph Martin Wieland

in Weimar,

zum

Denkmal

seiner Dankbarkeit, Verehrung und Liebe

der

Verfasser.

Vorrede.

Ueber die

bisherigen Schickfale

der

kantifchen Philofophie.

Da die Periode, welche in der Gefchichte der teutfchen Philofophie unmittelbar auf die *Leibnitzifch-wolfifche* folgte, gegenwärtig noch nicht vorüber ift: fo darf es um fo weniger befremden, dafs ihre Vorzüge fehr verfchieden beurtheilt werden, und dafs man eben fo wenig darüber einig ift: ob man ihr den Namen der *Eklektifchen* oder im Gegentheile der *Empirifchen* beyzulegen; als ob man ihr bevorftehendes Ende zugleich auch für das Ende, oder vielmehr für den Anfang des goldenen Zeitalters der Wiffenfchaft anzufehen habe. Sonderbarer dürfte es beym erften Anblicke fcheinen, dafs die Meynungen auch über die *vorhergegangene* nicht weniger

 getheilt

getheilt ſind. und daſs ſelbſt dasjenige Verdienſt ihres Stifters, wodurch derſelbe den Grund zur *Gegenwärtigen* gelegt hatte, ſogar von den Vertheidigern und Lobrednern der letzteren ſo oft und ſo ſehr verkannt wird. *Wolf* hatte dadurch, daſs er den Entdeckungen des groſs n *Leibnitz* wiſſenſchaftliche Form gab, ein vollendetes Syſtem dogmatiſcher Metaphyſik aufgeſtellt, dem kein Dogmatiker nach ihm etwas beträchtliches zu nehmen, oder hinzuzufügen gewuſst hat, und von welchem die ſpäteren Eklektiker nur dann erſt abzuweichen anfiengen, als ſie beym Vortrag der Metaphyſik die wiſſenſchaftliche Form für die rhapſodiſche aufgaben. Noch nie hat ein philoſophiſches Syſtem eine ſo ſchnelle und ſo allgemeine Aufnahme gefunden, als das Leibnitziſch-wolfiſche. Es wurde nach einem heftigen aber nur ſehr kurzdaurenden Widerſtand von den beſten Köpfen der Nation, und von den mittelmäſsigſten angenommen, und der gröſſere Theil der akademiſchen Lehrer wetteiferte mit dem beſſern, ſich für eine Philoſophie zu erklären, in welcher man die ſchwerſten und wichtigſten Aufgaben der Spekulation mit noch nie geſehener Gründlichkeit und Klarheit aufgelöſet, und das Intereſſe der Religion und der Moralität mit den kühnſten Anſprüchen der

Ver-

Vernunft vereiniget fand. Allein eben darum und fast eben so bald verloren die wesentlicheren Grundsätze dieser allgemein beliebten Philosophie den Reiz der Neuheit. Sie erhielten durch ihren vielfältigen Gebrauch die Popularität gemeiner und alltäglicher Maximen, und die Selbstdenker waren im Kurzen genöthiget, sich am Leitfaden derselben auf das Feld der Beobachtung hinauszuwagen, nachdem ihnen Wolf auf dem Felde der Spekulation so wenig zu thun übrig gelassen hatte. Nichts war natürlicher, als daſs der zergliedernde Scharfsinn seine Arbeit an den konkreten Erfahrungsbegriffen fortsetzte, nachdem sie an den abstrakten Notionen vollendet schien, und daſs man zu beobachten anfieng, nachdem man zu definieren aufhören muſste. Einige neueren Schriftsteller haben das Verdienst der beobachtenden Philosophie dadurch in ein helleres Licht zu setzen geglaubt, daſs sie dieselbe mit der herabgewürdigten Wolfischen in den schärfsten Contrast stellten, ohne zu bedenken, daſs die Probleme, welche von der erstern der Natur vorgelegt wurden, gröſstentheils durch die so sehr verschrieenen *Definitionen* der letztern, entweder zuerst aufgeworfen, oder doch näher bestimmt worden sind; daſs das Studium der Erfahrung keineswegs dem gemeinen auch

noch so gesunden Verstande, sondern nur der durch Principien geleiteten, und durch Spekulation geübten Vernunft gelingen konnte, und daſs die durch planloses Herumtappen aufgegriffenen, und durch bloſse Zufälle erworbenen Sachkenntnisse ohne das wissenschaftliche Gepräge, das ihnen der systematische Geist aufdrückt, rohe und meistens unbrauchbare Schätze bleiben müſsten. Die philosophische Welt ist durch die Schule der neuern Empiriker mit Compilatoren bevölkert; aber durch die Wolfische sind ihr die Stifter der eigentlichen *Psychologie* und *Aesthetik* gebildet worden, durch welche die glücklichsten Versuche der Engländer in diesen Fächern an Gründlichkeit und Vollständigkeit so weit übertroffen wurden. Aus der wolfischen Schule sind die Stifter der gereinigten Theologie und des geläuterten Geschmackes hervorgetreten, philosophische Theologen und philosophische schöne Geister, durch welche die Fackel der Philosophie in Gegenden gebracht wurde, wo sie in Teutschland bis dahin noch nie geleuchtet hatte — von dem geheimniſsvollen Dunkel des Allerheiligsten bis in die Kabinete der Minister und Fürsten, und an die Putztische der Damen. Ein Zusammenfluſs günstiger Umstände, deren Aufzählung nicht hieher gehört, schien

den

den Einſturz der alten leidigen Scheidewand zwiſchen Welt und Schule vollendet zu haben, und die wolfiſchen Grundſätze wirkten ungehindert auf dem neueröfneten unermeſslichen Felde fort, während die auf ſie gebauten *metaphyſiſchen Dogmen* der *Wolſianer* einerſeits über die neuen und vielfältigen Anwendungen jener Grundſätze aufs empiriſche in Vergeſſenheit, andererſeits aber durch die immer weiter um ſich greifende Freyheit des Denkens in Verfall geriethen, und der ſtreng ſyſtematiſche Vortrag in eben dem Verhältniſſe ſein voriges Anſehen einbüſste, als die Beyſpiele feſſelfreyer und geſchmackvoller Einkleidung philoſophiſcher Unterſuchungen unter uns zahlreicher wurden. Es wurde nun über jede menſchliche, bürgerliche, häusliche Angelegenheit von der gröſsten bis zur kleinſten in Proſa und in Verſen philoſophiert. Um die neue Ausbeute aufzunehmen und nur einigermaſsen in Ordnung zu bringen, wurden die neuen Fächer vervielfältiget; Anthropologie, Geſchichte der Menſchheit, Philoſophie der Geſchichte, der Sprache, der Erziehungskunſt u. ſ. w. wurden in den Rang der Wiſſenſchaften, und neueroberter Provinzen der Philoſophie eingeſetzt.

Was würden *Leibnitz*, *Wolf*, *Baumgarten* von demjenigen gedacht haben, der ihnen vorhergesagt hätte, dass eine Zeit kommen würde, wo die *Metaphysik* in eben dem Verhältnisse verlieren, als die *Philosophie* gewinnen müsste? Diese Zeit ist wirklich dagewesen und sie ist noch lange nicht vorüber. Aber freylich hat sich die Bedeutung des Wortes Philosophie während derselben sehr verändert. Das eigentliche Gebieth dieser Wissenschaft wurde immer *unbestimmter*, je weiter die Philosophen ihre Eroberungen ausbreiteten. Das Ansehen und der Einfluss der ehemaligen Königinn aller Wissenschaften sank um so tiefer, je weniger man *ihr* und je mehr man der *Erfahrung* zu verdanken anfieng, welcher man endlich auch sogar die unentbehrlichsten Principien zueignete, je mehr diese nach und nach ihr wissenschaftliches gelehrtes Gepräg verloren, und den Namen der Aussprüche des gesunden Menschenverstandes angenommen hatten. Indessen dass die positive Theologie und die Volksreligion durch allmälige Reinigung der Mythologie an Sittlichkeit und Vernunftmässigkeit zunahm, die Kenntniss unsres Planeten durch physische Geographie, Länder- und Völkerkunde ausserordentliche Fortschritte that, und die empirische Seelenlehre von allen Sei-

ten

ten her mit den wichtigſten Aufſchlüſſen über die verborgenſten Eigenheiten des menſchlichen Geiſtes und Herzens bereichert wurde, wurden die RATIONALE *Theologie*, *Cosmologie* und *Pſychologie* theils vernachläſſiget theils gemiſshandelt. Dieſe Theile der Metaphyſik, die kurz vorher durch das was *DesCartes* und *Leibnitz* für den Inhalt, *Wolf* und *Baumgarten* aber für die Form derſelben gethan hatten, auf den unerſchütterlichen Grund einer allgemeingültigen *Ontologie* für die Ewigkeit gebaut, und die vollendete Schutzwehre der Religion und der Moral gegen Aberglauben und Unglauben auszumachen ſchienen, wurden nun auf einmal, ſelbſt von Vertheidigern der Religion und Moral, als unhaltbar und entbehrlich aufgegeben. Es war dem gröſſeren Theile des philoſophiſchen Publikums, der mit Auffammeln und Zuſammenordnen von Thatſachen alle Hände beſchäftiget hatte, um ſo weniger zu verdenken, daſs er das heiligſte Intereſſe der Menſchheit durch ſich ſelbſt und den geſunden Menſchenverſtand eben ſo ſehr geſichert, als durch die Metaphyſik gefährdet glaubte, da die letztere unter den Händen der Wenigen, die ihr noch aus Beruf oder Neigung oblagen, das *Syſtematiſche* und *Allgemeingültige*, wodurch ſie allein ihre vorigen Anſprüche zu

rechtfertigen vermocht hätte, immer mehr und mehr verlor. Auch die Metaphyſik ſollte auf Erfahrung gegründet, und *Leibnitz* durch *Locke* berichtiget, oder vielmehr die Theorieen von beyden ſollten miteinander vereiniget werden. Die Nothwendigkeit und Allgemeinheit der *ontologiſchen Principien* wurde in eben dem Verhältniſs verdächtiger als der Verſuch ſie von der Erfahrung abzuleiten allgemeinern Beyfall fand. Aus den *Grundſätzen* waren nun *Meynungen* geworden; ſie erſchienen in jedem neuen philoſophiſchen Werke in eine andere *Formel* eingekleidet, jeder denkende Kopf ſuchte ſie nach ſeiner Weiſe zu beſtimmen, baute ſich ein eigenes Syſtem und benutzte dabey die Bruchſtücke älterer einander entgegengeſetzter Syſteme, die ihm in das Seinige zu paſſen ſchienen.

Man hatte nach und nach alle groſsen Geiſter, die ſich eigene Bahnen gebrochen hatten, beſchworen. Allein die Antwort eines jeden war von jedem ſeiner verſchiedenen Beſchwörer *anders verſtanden* worden *), weil man über den Sinn der Fragpunkte nicht einig,

*) Man vergleiche zum Beyſpiel was in der neuſten Zeit *Mendelſohn*, *Iacobi*, *Rehberg* und *Herder* über den Spinozismus geſchrieben haben.

nig, und derselbe durch nichts allgemeingeltendes bestimmt war. Die auf diese Weise entstandenen philosophischen Versuche, von denen manche noch vor zwanzig Jahren das gröfste Aufsehen gemacht haben würden, fanden itzt eben so wenige, und nur eben so kalte Tadler als Bewunderer. Die Widersprüche, mit welchen jedes der neuen Lehrgebäude behaftet war, konnten bey dem immer mehr überhand nehmenden Ekel an metaphysischen Untersuchungen, der Ungewohntheit über anschauungslose Vorstellungen zu philosophieren, und der Schwierigkeit sich aus den Labyrinthen so vieler entgegengesetzten, und mit gleichem Scharfsinn unterstützten Meynungen herauszufinden, kaum dem kleinsten Theile der kleinen Anzahl von Lesern sichtbar werden, die noch an Schriften dieser Art einiges Interesse fanden. Auch die Scharfsichtigsten unter ihnen mufsten nicht selten durch Genieschwünge und schimmernde Diktion, am öftesten aber durch die rhapsodische Form der Einkleidung geblendet werden, die eine nothwendige Folge unbestimmter Begriffe und unzusammenhangender Grundsätze ist, Schriftstellern aber, denen sie Bequemlichkeit, und Lesern, denen sie Unterhaltung gewährt, die gesegnete Frucht des echten philosophischen

Geistes und des gebildeten Geschmackes heisst.

In den *Lehrbüchern* nahm die Philosophie in eben dem Verhältnisse die Form der *Geschichte* an, als sie sich von der Form der *strengen Wissenschaft* entfernte. In der *Logik* wurde *überhaupt Vorstellungen* haben mit *denken* verwechselt, grösstentheils nur empirische Psychologie abgehandelt; und der eigentlichen Gesetze des Denkens gemeiniglich nur im Vorbeygehen, nicht selten mit Missbilligung unter der Rubrike verjährter Spitzfindigkeiten, erwähnt. Der Raum, welcher der *Metaphysik* bestimmt blieb, wurde gewöhnlich durch die Aufzählung der berühmtesten metaphysischen Lehrmeynungen, und die Beurtheilung derselben nach den sogenannten Aussprüchen des gesunden Verstandes ausgefüllt. Man fuhr freylich noch immer fort die Grundwahrheiten der Religion und der Moral zu demonstriren, aber mit Beweisen, denen kaum mehr der lächerlichste Kathederstolz selbst Allgemeingültigkeit zutraute. Der eine Verfasser stellt ein ganzes Heer von Argumenten auf, deren jedes er schon darum für unüberwindlich hält, weil die Wahrheit, von der die Rede ist, nicht bezweifelt werden *darf*. Ein anderer, überzeugt, dass nur ein einziger Beweis gelten

könne,

könne, widerlegt alle übrigen, und glaubt dadurch den Seinigen genug erhärtet zu haben, der aber leider von einem mifsgünstigen Kollega als erschlichen und widersprechend befunden wird. Ein dritter endlich hilft sich aus der Verlegenheit, in welche ihn die Collision seines Skepticismus mit seiner Amtspflicht versetzt, dadurch, dafs er alle bisher bekannt gewordenen Beweise *historisch* vorlegt ohne sich ausschliesend für einen derselben oder zusammengenommen für alle zu erklären. Was Wunder, dafs die breite Heerstrafse der neuen *Schulphilosophie*, auf welcher sich die Anführer selbst unaufhörlich einander in den Weg treten, von Selbstdenkern, die durch keinen näheren Beruf auf dieselbe verschlagen werden, immer mehr und mehr verlassen wird! Einige dieser letztern haben neuerlich mit *Spinoza* den entgegengesetzten, aber viel konsequenteren *Dogmatismus*, andere mit *Paskal* den *Supernaturalismus*, andere endlich mit *Hume* den *dogmatischen Skepticismus* vorgezogen: während der grosse Hauffen von *Halbdenkern*, der gleichwohl nicht blödsinnig genug ist, um das immer zunehmende Schwanken der *erschütterten Metaphysik* nicht wahrzunehmen, zu allem, was sich nicht mit Händen greifen läfst, zu zweifeln anfängt, und auf seine unphilosophische Gleichgültigkeit,

keit, die alles, was nicht ohne Schwierigkeit zu erklären ist, dahingestellt seyn läßt, unter dem gemißsbrauchten Namen des *kritischen Skepticismus* stolz thut.

Indessen daſs sich der Mangel allgemeingültiger Principien durch die angeführten Erscheinungen in der philosophischen Welt eben so laut ankündigte, als das Bedürfniſs derselben bey der übrigens so hoch gestiegenen Cultur immer dringender wurde, erschien das berühmte Werk des königsbergischen Philosophen, welches nichts geringeres zum Zwecke hat, als jenem Mangel auf immer abzuhelfen, und welches, wie einige dafürhalten, diesen Zweck unmöglich verfehlen kann. Noch nie ist wohl ein Buch, ein einziges ausgenommen, so angestaunt, bewundert, gehaſst, getadelt, verketzert, und — miſsverstanden worden. Einige Iahre hindurch schien man kaum das Daseyn desselben bemerkt zu haben, und wenn es gegenwärtig die allgemeine Aufmerksamkeit des philosophischen Publikums beschäftiget, so ist ihm diese Ehre nur sehr allmälig und nicht so viel durch sich selbst als durch ausserordentlich anpreisende und verschreyende Berichte zu theil geworden. Bisher haben sich noch sehr wenige Schriftsteller von Bedeutung

tung für das *Kantische* System erklärt, das sich von allen bisherigen auch dadurch auszeichnet, dass es entweder durchgängig angenommen oder verworfen werden muss. Aber diese wenigen haben in demselben die vollendete, völlig befriedigende Theorie des menschlichen Erkenntnissvermögens, die einzig mögliche Quelle allgemeingültiger Grundsätze, und das in der Natur des menschlichen Geistes gegründete System aller Systeme gefunden. Nichts war natürlicher, als dass diese und ähnliche Urtheile, die von den Freunden der Kritik der Vernunft denjenigen, die das Werk selbst nicht gelesen, oder nicht verstanden hatten, auch nicht bewiesen werden konnten, von dem gröfsten Theile als stolze Anmafsungen und lächerliche Uebertreibungen aufgenommen wurden. Es fehlte nicht an einigen unbärtigen und bärtigen Schriftstellerchen, die theils um etwas neues zu Markte zu bringen, theils um ihren Tiefsinn bewundern zu lassen, sich zu Aposteln des *alleszermalmenden Kants* aufwarfen, und durch die Art wie sie sich dabey benahmen, den Unwillen und den Spott wirklich verdienten, gegen den die denkenden Verehrer des kantischen Verdienstes, durch alles was sie zur Bestätigung ihrer Urtheile vorbringen konnten, kaum gesichert

ſichert waren. Eine beträchtliche Anzahl philoſophiſcher Köpfe, auf welche Teutſchland mit Recht ſtolz iſt, und unter dieſen die Meiſten der berühmtern akademiſchen Lehrer, haben ſich entweder gegen das ganze neue Syſtem, oder welches in der That eben daſſelbe iſt, gegen weſentliche Theile deſſelben erklärt, und die Natur der Sache brachte es mit ſich, daſs dieſe Männer die Kritik der Vernunft durch ihre Einwürfe und Bedenklichkeiten um ſo tiefer herabſetzen muſsten, je erhabener der Rang geweſen wäre, den ſie ihr eingeſtanden haben würden, wenn ſie ihre Prüfung ausgehalten hätte. Eine nicht unbeträchtliche Anzahl aus dem Schriftſtellertroſſe ergriff auch bald bey der Behandlung des neuen Modeartikels lieber die Parthey gegen Kant: denn hier hatten ſie ungleich berühmtere Namen auf ihrer Seite, und die gewiſſe Ausſicht, nicht etwa zu den Nachbetern, ſondern zu den Widerlegern und Belehrern des Mannes zu gehören, dem ſelbſt ſeine angeſehenſten Gegner ihre Bewunderung nicht verſagen konnten. Sie wiederholten daher die Angriffe ihrer hohen Alliirten, oder ahmten dieſelben vielmehr mit den von jenen abgeborgten Waffen nach, die das, was ſie in ſolchen Händen an voriger *Schärfe* verloren, an dem *ſchweren* Nachdruck

gewannen, der dem bleyernen Witze eigenthümlich ist.

Die allgemeinste unter den vielen Klagen, die bisher über die Kritik der Vernunft vorgebracht worden sind, legt ihr *Unverständlichkeit* zur Last. Diese Klage wird auch sogar von denjenigen geführt, welche das kantische System widerlegt zu haben glauben, und die sich eben darum billig zutrauen sollten, daſs sie es verstanden hätten. Gleichwohl ist noch keiner unter den zahlreichen Gegnern desselben aufgestanden, der behauptet hätte, er habe den Sinn davon durchgängig gefaſst; keiner, der nicht wenigstens sich selbst gestehen müſste, er habe an vielen Stellen unüberwindliche Dunkelheit gefunden. Die meisten halten diese Dunkelheit für eine natürliche Folge der offenbaren Widersprüche, die sie an den ihnen verständlichen Stellen gefunden zu haben meynen; während die Anhänger des neuen Systems die Quelle dieser Widersprüche in jener Dunkelheit entdeckt zu haben behaupten, die ihnen wenigstens nicht unüberwindlich gewesen seyn soll, so schwer sie auch ihrem Geständnisse nach zu überwinden war. Ihre Antworten auf alle bisherige Einwürfe, so wie die Erklärungen die Herr *Kant* selbst über einige derselben bekannt gemacht hat, haben keinen andern

Inhalt,

Inhalt, als dafs fie die Gegner über den mifsverftandenen Sinn der Kr. d. V. zurechtweifen; wodurch fie aber auch gewifs den Vorwurf vielmehr eingeftehen als ablehnen, dafs eine Schrift die von fo vielen fcharffinnigen Köpfen und fonft fo gang kompetenten Richtern mifsverftanden wird, *äufferft dunkel feyn müffe.*

Diefe Hauptanklage gegen ein Werk, das wenigftens in Rückficht auf das was von ihm verheiffen wird, von fo allgemein anerkannter Wichtigkeit ift, verdient um fo mehr eine nähere Beleuchtung, je mehr es fich in der Folge zeigen wird, dafs fie mit dem von mir gefchilderten Zuftande der herrfchenden, fogenannten eklektifchen, Philofophie innigft zufammenhängt, dafs von ihren eigentlichen Gründen das ganze bisherige Schickfal der neuen Kantifchen beftimmt worden ift, und dafs fich aus diefen Gründen alle übrige gegen Kant lautgewordenen Anklagen über Wiederherftellung fcholaftifcher Spitzfindigkeiten, unnütze Sprachneuerungen, Einführung des troftlofen Skepticismus, Aufftellung eines neuen Idealismus, Umfturz der Grundwahrheiten der Religion und der Moral vollkommen befriedigend erklären laffen.

Gefetzt,

Gesetzt, die Kritik der r. V. hätte das grosse Problem der Entdeckung allgemeingültiger Principien wirklich aufgelöset; sie enthielte bereits das durch die Natur unsres Erkenntnisvermögens bestimmte, und in seinen Gründen bis an die Gränzen alles begreiflichen zurückgeführte, einzig mögliche System aller speculativen Philosophie? —

„O! so müsste ja dieses System selbst von „allen Schwierigkeiten frey seyn, alle Irrwege „der Speculation vermeiden, nicht neue Un„begreiflichkeiten an die Stelle der Alten „setzen; es müsste höchst fasslich seyn, und „durch eine über alle Sophismen spitzfindiger „Grübeley siegende Analytik alle Einwürfe zu „Boden schlagen, und allen unfreywilligen „Täuschungen des wahrheitsuchenden For„schers abhelfen. — Wie können wir an„dern, die wir dasselbe kennen oder nicht ken„nen, uns so grosse Dinge von einem dogma„tischen Systeme versprechen, dessen Beweise „äusserst *abstrus* und den wenigsten Menschen „fasslich sind, und dessen Resultate sich von „den Principien der bekannten Metaphysik, „und den simpeln Lehren der schlichten Men„schenvernunft gleich weit entfernen! *)"

Es

*) Was ich hier aus dem *Versuch über Gott, die Welt und die menschliche Seele*. *Berlin bey Nikolai* 1788, entlehnt

Es würde zu nichts nützen, wenn ich diesem beweislosen Tadel, die eben so beweislosen Lobsprüche derjenigen, die in der Kr. der Vernunft, alle die angeführten Forderungen wirklich erfüllt oder gar übertroffen glauben, entgegenstellen wollte. Ich bedarf aber auch, um meine Betrachtungen aller jener Einwendungen ungeachtet fortsetzen zu können, keines günstigen Vorurtheils für die Parthey zu der ich mich bekenne. Es ist genug, wenn mir meine Leser, wie ich wohl sicher annehmen darf, einräumen: Es finde keine *absolute Unmöglichkeit* statt, dass die Kritik der Vernunft eben sowohl von ihren Gegnern, als von ihren Vertheidigern missverstanden sey; ungeachtet bisher die erstern sowohl an Zahl als an Celebrität den letztern überlegen waren. Es war nicht nur der grössere, sondern auch sogar der bessere Theil von *Newtons* gelehrten Zeitgenossen, der (zumal in den erstern Jahrzehnden nach der Bekanntmachung der neuen Entdeckungen desselben) in der nunmehr allgemeingeltenden Theorie dieses grossen Mannes Entfernung von

entlehnt habe, dürfte wohl von den meisten, wo nicht gar von allen Gegnern des kantischen Systems unterschrieben werden.

von allen bis dahin bekannten Principien der Phyfik fowohl als den fimpeln Lehren des fchlichten Menfchenverftandes, Widerfprüche, Unbegreiflichkeiten, und vor allen Dingen unüberwindliche Dunkelheit in den Beweifen gefunden hat. Faft ein halbes Jahrhundert hindurch würde man in Frankreich über den *Newtonianer* gelächelt, und mit fo viel Bitterkeit, aber nur mit etwas mehr Feinheit als unfre gegenwärtigen POPULAR-*philofophen* über die *Kritifchen* gefpottet haben, der feinen Zeitgenoffen vorhergefagt hätte, die Attractionslehre würde von ihren Nachkommen eben fo allgemein angenommen und bewundert werden, als fie ein Menfchenalter vorher verworfen und herabgefetzt wurde? Was würde man vollends in *Rom* über die Behauptung geurtheilt haben: *Newton* habe Mittel gefunden, die von der täglichen *Erfahrung* widerlegte, der *heiligen Schrift* widerfprechende, vom apoftolifchen Stuhle verdammte Lehre von der *Bewegung der Erde* zu einer fo unwiderfprechlichen Gewifsheit zu erheben, dafs fie einige Jahrzehende nachher auf allen philofophifchen Kathedern diefes Hauptfitzes der Rechtgläubigkeit mit Vorwiffen und guter Bewilligung des oberften

Glaubensregenten felbft gelehrt, und vertheidiget werden würde? —

„Das Newtonfche Syftem hat diefen „Triumph feiner *mathematifchen Evidenz* zu „verdanken, auf welche doch wohl das *Kanti-„fche* keinen Anfpruch zu machen hat."

Gleichwohl hat felbft durch diefe mathematifche Evidenz die beynahe allgemeine Empörung der gleichzeitigen Philofophen gegen Newton, welche mit der gegenwärtigen gegen Kant eine fo auffallende Aehnlichkeit hat, nicht verhindert werden können. Denn auch diefe Evidenz hieng von Beweifen ab, die felbft für den gröfsten Theil der damaligen Mathematiker unverftändlich waren; oder wenigftens von ihnen dafür erklärt wurden. Wie? wenn nun die *kantifchen* Beweife für die Wenigen, welche fie bisher verftanden haben, eine *Logifche* Evidenz hätten, die in Rückficht auf ihre überzeugende Kraft der *Mathematifchen*, die anfangs auch nur von einigen wenigen an den Newtonfchen wahrgenommen wurde, wirklich zur Seite ftünde? — Welcher Philofoph ift nicht gegenwärtig von der falfchen Spitzfindigkeit der vier fyllogiftifchen Figuren, und der fechszehn Schlufsformeln überzeugt? Allein wer

wer erinnert ſich nicht der Zeit, wo man die Wichtigkeit und Unentbehrlichkeit dieſer logiſchen Spielwerke mit eben der logiſchen Evidenz einzuſehen wähnte, mit der man gegenwärtig das Gegentheil wirklich einſieht? Den vielen und berühmten Vertheidigern jener vier *ſyllogiſtiſchen Figuren* muſste die gegenwärtige Uebereinſtimmung über die Nichtigkeit derſelben eben ſo unmöglich vorkommen, als den heutigen Vertheidigern der *vier metaphyſiſchen Syſteme* (des Spiritualismus, Materialismus, dogmatiſchen Skepticismus, und Supernaturalismus) der unvermeidliche Umſturz dieſer einander entgegengeſetzter Syſteme, und der dadurch erhaltene Frieden auf dem Gebiethe der ſpeculativen Philoſophie, unbegreiflich und ungereimt ſcheinen muſs.

Geſetzt nun, das in der Kritik der Vernunft vorhandene Syſtem der Principien der eigentlichen Philoſophie, wäre wirklich *allgemeingültig*, es wäre ſo ganz in der Natur des menſchlichen Geiſtes gegründet, daſs es von jedem, der daſſelbe *durchgängig* verſtanden hätte, als wahr befunden werden müſste; (eine Vorausſetzung, von der ich hier nichts weiter behaupte, als daſs ſie keine abſolute Unmöglichkeit habe) ſo behaupte ich: „daſs *er-*

 „*ſtens*

„*ſtens* in der Natur eines ſolchen Syſtemes „zuſammengenommen, mit den gegenwärti„gen Zuſtande der Philoſophie, *zweytens* in „der Art wie dieſes Syſtem in dem kantiſchen „Werke vorgetragen iſt, und vorgetragen „werden *muſste*,“ Gründe vorhanden ſind, aus welchen ſich vollkommen begreifen läſst, warum die Kritik der Vernunft nicht nur von dem gröſsten, ſondern auch von dem beſſern Theile gleichzeitiger Philoſophen miſsverſtanden werden *muſste;* Gründe aus welchen ſich, wie ich hoffen darf, das bisherige Schickſal der kantiſchen Philoſophie auf eine Art erklären läſst, die eben ſo wenig etwas der Ehre ihres Stifters vergiebt, als dem Ruhme ihrer verdienſtvollen Gegner zu nahe tritt.

Sollten die neuen Principien wahrhaft *allgemeingültig*, und ihrer Natur nach dazu gemacht ſeyn *allgemeingeltend* zu werden, ſo müſsten ſie jeder bisherigen philoſophiſchen Sekte volle Gerechtigkeit wiederfahren laſſen, mit der gröſsten Beſtimmtheit das *Wahre*, das in den reſpektiven Grundſätzen jeglichen Syſtems enthalten iſt, in ſich faſſen, das *Falſche* ausſchlieſsen, und dadurch ein Syſtem aufſtellen, welches jedem Selbſtdenker das, was er aus ſeinem Geſichtspunkte rich-

tig

tig gesehen hat, wieder finden liefse. Indem nun zu diesem Behufe bey der Entwicklung der neuen Principien manche der paradoxesten Behauptungen hervorgesucht und in Schutz genommen, manche der ausgemachtesten hingegen bezweifelt, und widerlegt werden müfsten, so ist nichts natürlicher, als dafs es der erste Versuch dieser Art, und wäre er auch noch so meisterhaft ausgefallen, so wohl mit denen, welche dem gegenwärtigen Zustande der Philosophie seine Form gegeben, als auch mit den übrigen, welche von demselben die Form ihres Philosophierens erhalten haben, verderben müfste, oder welches eben so viel heifst, dafs er sowohl von den unter sich einigen *Popular-philosophen*, als von den untereinander streitenden *Metaphysikern* missverstanden und — *widerlegt* werden müfste.

Um zu seinem erhabenen Ziele zu gelangen, müfste der neue Versuch einen Weg einschlagen, der demjenigen gerade entgegengesetzt ist, auf welchem der grofse Hauffen der Populärphilosophen bequem und unbesorgt fortzuschleudern gewohnt ist. Anstatt des leichten und unterhaltenden Herabsteigens vom Allgemeinen zum Besondern, vom Abstracten zum Concreten, von ununter-

fuchten für ausgemachtangenommnen Grundfätzen zu Thatfachen, müfste er nicht nur das mühfamere und langweiligere Hinaufsteigen wählen, fondern, follte anders etwas auf immer Entfcheidendes bewirkt werden, dasfelbe bis zu einer Höhe fortfetzen, die noch von keinem der tieffinnigften Forfcher erreicht wurde. Um feine aufzufindenden Principien mit dem *Wahren* an allen bisherigen Syftemen zu vereinigen, müfste er von Behauptungen, welche von keiner Sekte bezweifelt werden können, ausgehen; das heifst, das *allgemeinfte* was die bisherige Philofophie aufzuweifen hat, müfste ihm das *Befondere* werden, von dem er fich zu dem Allgemeinern bis an die *Gränze aller Begreiflichen* erheben müfste, von der er alsdann zu erweifen hätte, dafs fie wirklich die Gränze alles Begreiflichen wäre. Wie follte ihm der Populärphilofoph ohne Schwindel folgen können? —

Was follte aber auch den Populärphilofophen bewegen können, die ungeheuren Schwierigkeiten zu überwinden, die eine Unterfuchung diefer Art für ihn haben mufs? Ihm kann es nicht einmal im Traume einfallen, dafs es der Philofophie an unentbehrlichen Principien mangeln follte. Die Seinige

ge ist auf *Formeln* gebaut, die durch die *für sich feststehenden* praktischen Grundwahrheiten, zu deren Beweis sie auf allen Akademien gebraucht worden, geheiliget und bewährt, aus der Schule ins gemeine Leben übergegangen sind, und nun als Aussprüche des allgemeinen Menschensinnes gestempelt aus dem gemeinen Leben wieder in die Schule aufgenommen werden; Formeln die man nicht bezweifeln darf, ohne nicht dadurch seinen Anspruch an den *sensus communis*, und mit demselben sein Recht an den Namen eines Philosophen einzubüſsen. Wie abgeschmackt muſs ihm nun jeder Versuch vorkommen, den Sinn jener Formeln zu prüfen, die er für *unerklärbar* hält, weil sie seiner Meynung nach, jeder Erklärung; für *unerweislich*, weil sie jedem Beweise zum Grunde liegen müssen? Trift er endlich gar auf Resultate, die sich mit diesen für ihn *ewigen Wahrheiten*, oder vielmehr mit dem Sinne, in welchem er die Formeln derselben genommen hat, nicht vereinigen lassen, o! so muſs ihm schon dieser Umstand allein für die gründlichste Widerlegung des neuen Versuches gelten. Er muſs es für die leichteste Sache von der Welt halten, solche ausgemachte und nur durch feine Sophisterey unterstützte Ungereimtheiten vor den Augen

 des

des Publikums in ihrer ganzen Blöfse darzuftellen. Er hält diefs für feine heiligfte Pflicht, da er überzeugt ift, dafs mit jenen Formeln zugleich die Fundamente der Religion und Moralität erfchüttert, und durch die ungeheure Anmafsung Verftand und Vernunft felbft zu *kritifiren*, eine bisher unerhörte Zweifelfucht eingeführt werden müffe. In diefer Meynung wird er gerade durch den Umftand beftärkt, der das vornehmfte *Kriterium* für die Richtigkeit des neuen Verfuches ift, „dafs diefer nämlich das Wahre, das *jedem* „*Syfteme eigen* ift, aufnimmt," und in diefer Rückficht die eigenthümlichen Entdeckungen, die der dogmatifche Skepticismus, der Materialismus, und der Supernaturalismus aus ihren einfeitigen Gefichtspunkten gemacht haben, wieder aufftellt, und beftätiget. In den Augen des Popularphilofophen ift diefes das gewiffefte Merkmal der Verwerflichkeit der neuen Principien. Er ift gewohnt jene drey Syfteme für längft widerlegte Irrthümer, für unglückliche Folgen der leidigen Abweichung vom gefunden Menfchenfinne, und der Verirrung in das bodenlofe Land der Schimären zu halten. Die neue Philofophie wird ihm nun für die ganze Summe der Ketzereyen und des Unheils verantwortlich, wo-

wodurch ihm jedes jener einzelnen Systeme verabscheuungswürdig geworden ist.

Noch schlimmer, wo möglich, müſste die Aufnahme ausfallen, welche unsren allgemeingültigen Principien von den *Metaphysikern*, oder weil doch die meisten unter ihnen gegen diesen *Namen* protestieren dürften, von den selbstdenkenden Philosophen, die sich mit Auflösung speculativer Probleme beschäftigen, bevorstünde. Die bisherige *Ontologie*, welche den Materialisten wie den Spiritualisten, den Spinozisten wie den Theisten, den Fatalisten wie den Deterministen bisher mit ihren Grundsätzen versehen hat, und eben darum auf den Schutz von allen zusammengenommen sicher zählen kann, müſste durch den neuen Versuch von dem Range der Wissenschaft der ersten Erkenntniſsgründe entsetzt und in ihren ausgemachtesten Grundsätzen als die Quelle eines gemeinschaftlichen Miſsverständnisses der Vernunft angegeben, und überführt werden. Wie sollte dieses durch ein einziges Buch einem Manne begreiflich gemacht werden, der von den Principien seiner bisherigen Vorstellungsart um so lebendiger überzeugt ist, jemehr ihm die letztere Zeit und Mühe gekostet, und

je

je mehr er sie durch die Gründlichkeit und den Reichthum seines Talentes zu unterstützen und auszuschmücken gewusst hat. Seine Grundsätze haben ihm ihre Festigkeit schon dadurch genugsam bewährt, dass sie sein Lehrgebäude durch so lange Zeit getragen haben. Ihre Unumstösslichkeit kann ihm um so weniger verdächtig gemacht werden, je weniger sie ihm entweder bey dem Ueberblick des vollendeten Gebäudes selbst als die Grundfeste desselben sichtbar sind, oder auch jemehr er sich bewusst ist, dass sie bey der Grundlegung selbst durch seinen Scharfsinn und Fleiss *eigenthümliche* Bestimmungen erhalten haben, wodurch sie gegen die gewöhnlichen Einwürfe, welche sonst die Grundsätze seiner Parthey treffen, gesichert wären.

Je mehr der geübte Denker für die Metaphysik, und je mehr sie für ihn gethan hat, desto unmöglicher wird es ihm werden, dieselbe neben dem neuen Versuche vor dem Richterstuhle seiner Vernunft als blosse Parthey auftreten zu lassen. Er hat diesen Richterstuhl seiner Metaphysik eingeräumt, das heisst, einem Richter, vor welchem nothwendigerweise jede Parthey, die sein richterliches Befugniss in Anspruch nimmt, vor aller Unter-

Unterſuchung verloren haben muſs. Hierdurch wird unſrem Philoſophen alle unpartheyiſche Prüfung der neuen Lehre unmöglich, und es iſt im Grunde nicht viel mehr als eine leere Formalität, wenn er ihre Rechtfertigung über eine Behauptung, die ſeinen Grundſätzen widerſpricht, vernimmt, und gegen alle Partheylichkeit proteſtiert. Denn er verſteht dieſe Rechtfertigung nicht, und er lernt ſie um ſo weniger verſtehen, je mehr er überzeugt iſt, daſs dasjenige, was irgend einem Menſchen verſtändlich iſt, auch *Ihm* verſtändlich ſeyn müſſe. Die Gründe ſeines Gegners müſſen ihm ungereimt vorkommen, weil ſie auf das, was er für ausgemacht hält, auf ſeine Principien, die er alle Augenblick auch dort, wo er von ihnen abſtrahieren ſollte und wollte, unvermerkt unterſchiebt, zurückgeführt, wirklich einen ganz andern Sinn erhalten müſſen, als ſie in der That haben, und weil er dieſen Sinn nur dann rein und unverfälſcht auffaſſen könnte, wenn er ſein Urtheil über einzelne Theile ſo lange aufzuſchieben vermöchte, bis er das Ganze, in welchem allein jeder Theil ſeine eigentliche Bedeutung und Beſtimmung erhält, überſehen hätte. Dieſe Ueberſicht wird aber in demſelben Augenblicke unmöglich,

wo

wo das Vorurtheil auch nur in einen einzigen der Hauptsätze einen fremden Sinn hineingetragen hat. Wer z. B. der Behauptung: „die Grundwahrheiten der Religion und der „Moral lassen sich nicht demonstrieren" den Sinn unterlegt: *Es gäbe keine allgemeingültige Gründe für sie;* den Satz: „Raum und Zeit „rein vorgestellt sind bloſse Formen der An„schauung" für gleichlautend hält mit: *Raum und Zeit sind nichts als bloſse Vorstellungen;* „die „Dinge auſser uns können nur als Erschei„nungen erkannt werden" mit: *Die Dinge an sich selbst sind nichts als Erscheinungen*, u. d. m. der kann freylich ein System, das aus solchen Hauptsätzen besteht, nicht anders als höchst abgeschmackt, abentheuerlich, und wenn man will, auch sogar gefährlich finden.

Wenn der Beurtheiler einem wahrhaft zusammenhängenden Systeme auch nur einen einzigen ungereimten Bestandtheil auf diese Weise aufgebürdet hat, so mag er bey der darauf folgenden Prüfung noch so unpartheyisch, arglos, sorgfältig zu Werke gehen, das Verstehen des Ganzen wird ihm gleichwohl schlechterdings unmöglich bleiben.

Man vergesse nicht, daſs sich die neuen allgemeingültigen Principien mit keiner Metaphysik,

taphyfik, fie mag in ihrer eigenthümlichen Geftalt vorgetragen, oder durch eine poetifche Imagination in fchöne Bilder eingehüllt werden, vertragen könne, dafs aber auch durch fie jedes metaphyfifche Syftem auf eine bisher unerhörte Art gewürdiget, und gegen die Angriffe von jeder metaphyfifchen Sekte gefchützt werden müffe. Der neue Verfuch wird alfo jeden offenbaren und maskirten Metaphyfiker überzeugen müffen, dafs feine Philofophie nur *halbwahr*, die Philofophie feiner Gegner aber nur *halbfalfch*, und folglich — um nichts beffer als die Seinige wäre. Sey auch hier feine Vernunft über allen Einflufs empörter Selbftliebe erhaben; wird er auch mit dem beften Willen feiner langgewohnten mühfam erworbenen Vorftellungsart auf einmal entfagen können? So lange aber diefe auf fein Studium des neuen Verfuches einwirkt, fo lange wird er dasjenige, was in demfelben gegen das verfteckte Falfche feiner Grundfätze vorgebracht wird, für eine Vertheidigung des offenbaren Falfchen an den Grundfätzen feiner Gegner, und was zur Rechtfertigung des verfteckten Wahren an den Grundfätzen feiner Gegner gefagt wird, für eine Beftreitung des Unftreitigen an den Seinigen halten müffen. Ift er daher

ein *Dogmatiker*, so wird er die neue Philosophie für den Versuch eines *Skeptikers* halten, der die Gewissheit alles Wissens untergraben soll; ist er ein *Skeptiker* — für die stolze Anmassung auf den Trümmern der bisher einander entgegengesetzten dogmatischen Systeme einen neuen und alleinherrschenden Dogmatismus einzuführen; ist er ein *Supernaturalist* — für einen feinangelegten Kunstgriff die Unentbehrlichkeit historischer Urkunden der Religion zu verdrängen, und den Naturalismus ohne Polemik zu begründen; ist er ein *Naturalist* — für eine neue Stütze der sinkenden Glaubensphilosophie; ist er ein *Materialist* — für eine idealistische Widerlegung der Realität der Materie; ist er endlich ein *Spiritualist* — für eine unverantwortliche Beschränkung alles Wirklichen auf die unter dem Namen des Gebiethes der Erfahrung versteckte Körperwelt *). Und nun lasse man diese Beurtheiler ihre Berichte an das philosophische Publikum abstatten, so wird ein beträchtlicher Theil desselben in seinen Meynungen über das neue *sonderbare Werk* in eben

*) Lauter wirkliche über die Kritik der Vernunft von ihren berühmten Gegnern in öffentlichen Druckschriften gefällte Urtheile.

eben so viele Partheyen zerfallen, als dasselbe berühmte Gegner gefunden hat, in Partheyen, die theils durch das Urtheil ihrer Anführer abgehalten das Werk selbst zu lesen, theils durch dasselbe bestimmt werden, darin zu finden, was jene gefunden haben. Ein kleinerer Theil, dem das Widersprechende in den verschiedenen Aussprüchen gleich competenter Richter auffällt, hütet sich seine Zeit und seinen Verstand an ein Buch zu wagen, aus welchem selbst die Philosophen von Profession nicht klug werden können. Aber nur der allerkleinste Theil ist scharfsichtig und gerecht genug, um die Widersprüche in den beschuldigenden Aussagen der Zeugen als eine günstige Vorbedeutung für die Unschuld der angeklagten neuen Philosophie anzusehen.

Den heftigsten und hartnäckigsten Widerstand würde die Einführung allgemeingültiger Principien auf *Universitäten* erfahren müssen. Der gröſste Theil unsrer lebenden Zeitgenossen hat noch kein Beyspiel einer Reformation der Philosophie erlebt, die den ganzen *Lehrbegriff* betroffen hätte; sonst dürfte hier die Erinnerung wohl überflüssig seyn, daſs auch die philosophische Innung eben so gut ihre Orthodoxie als die theologische, eben so

gut ihren Schlendrian als die juriſtiſche, eben ſo gut ihren Empirismus als die mediciniſche habe, ein Uebel das jeder Reformation in eben dem Verhältniſſe den Eingang erſchwert, als es das Bedürfniſs derſelben herbeyführt. Wer die Geſchichte der *carteſianiſchen*, und der *leibnitziſch-wolfiſchen* Revolution auch nur obenhin kennt, der wird nicht leicht eine gleichzeitige Univerſität angeben können, auf welcher nicht die neuen Lehren anfangs eben ſo unbedingt verworfen, als nachmals aufgenommen, und befördert worden wären. Die Namen Carteſius, Leibnitz, Wolf, welche in der Folge im Munde ſo manches akademiſchen Lehrers die Stelle der Beweiſe vertreten muſsten, waren auf einem und eben demſelben Katheder von ſeinem Vorſahrer nie ausgeſprochen worden, als wenn es darum zu thun war, irgend eine Behauptung als eine grundloſe und gefährliche Neuerung zu verſchreyen. Wie weit das Miſsverſtehen und Miſshandeln von Lehrſätzen, deren Gründlichkeit gegenwärtig allgemein anerkannt iſt, von den akademiſchen *Anticarteſianern* und *Antiwolfianern* getrieben wurde, muſs jedem unglaublich vorkommen, der nicht Gelegenheit und Muſse hatte, ſich durch den Augenſchein an den zahlloſen widerlegenden Diſſer-

Dissertationen, Diatriben, Disputationen u. s. w. zu überzeugen, die damals die philosophische Welt überschwemmten, gegenwärtig aber freylich nur noch in Winkeln öffentlicher Bibliotheken aufgeschichtet, in der Ausführung des leeren Raums, ihre letzte Bestimmung gefunden haben. Gleichwohl war durch die cartesianischen, leibnitzischen und wolfischen Bemühungen eigentlich mehr ein in der philosophischen Welt längst angelegtes System ausgeführt, und zur Vollkommenheit gebracht, als ein ganz Neues eingeführt. Die neuen Entdeckungen und Verbesserungen jener Reformatoren gereichten alle zum Vortheil derjenigen unter den philosophischen Sekten, die ihrer Natur nach dazu gemacht war auf Akademien zu herrschen, nicht nur darum, weil sie sich so entscheidend für die Grundwahrheiten der Religion und der Moral erklärt, sondern weil sie für dieselben diejenige Form der Ueberzeugung aufstellt, welche die menschliche Wissbegierde am meisten zu befriedigen scheint, wenigstens dem menschlichen Stolze unter allen am Meisten schmeichelt; eine Sekte, welche von einem Professor der Philosophie, der den entgegengesetzten Dogmatismus der Materialisten und Spinozisten, den dogmatischen Skepticismus

 und

und den Supernaturalismus so oft aus dem Gebiethe seiner Wissenschaft förmlich und feyerlich verbannt hat, für das einzig echt philosophische Publikum, so wie ihr System für die einzig wahre unfehlbare Philosophie gehalten wird. Man denke sich nun eine Reformation, die dieser Sekte mit nichts geringern, als dem gänzlichen Untergange droht, die nicht anders als durch diesen Untergang durchgesetzt werden kann, und die dabey keineswegs auf den Beystand der übrigen Sekten zählen kann, weil sie jeder derselben ein gleiches Schicksal bereitet, eine Reformation, durch welche das von den Philosophen von Profession angenommene System zu den in ihren Augen so niedriger Rang einer blossen Vorübung des menschlichen Geistes und eines einstweiligen Behelfes herabgewürdiget wird; eine Reformation endlich, welche dem Lehrer der Metaphysik sogar das Daseyn der alten Wissenschaft, durch welche er sich bisher Verdienste und Ruhm erworben hat, streitig, und ihm das Studium einer Neuen, deren Möglichkeit ihm so gar unbegreiflich ist, zur Pflicht macht! — So sehr mich die blosse Idee einer *solchen* Reformation vor dem grössten Theile meiner Leser lächerlich machen muss; so ist doch nichts gewisser, als

dass

dafs diefe fo abentheuerlich fcheinende Idee aufhören müfste, eine blofse Idee zu feyn, wenn die fpeculative Philofophie Principien erhalten follte, die ihre Allgemeingültigkeit dadurch bewährten, dafs fie wirklich *Allgemeingeltend* würden.

Man laffe hier die Leidenfchaften des akademifchen Lehrers ganz aus dem Spiele *); kein Ehrgeiz blende ihn durch die falfche Vorfpieglung, dafs fein wohlgegründeter Ruhm mit feinem bisherigen Syfteme dahinftürzen müffe; kein heimlicher Neid erfchwere es ihm, einer Erfindung Gerechtigkeit widerfahren zu laffen, die nicht die Seinige ift; keine Eiferfucht über einen jüngern Collegen, dem es natürlicherweife leichter werden mufs, eine ganz neue Vorftellungsart anzunehmen, reize ihm an derfelben nichts als fchwache Seiten aufzufuchen; und gleichwohl wird das

*) in welchem fie doch immer keine unbeträchtliche Rolle zu haben fcheinen; wenn z. B. eben derfelbe berühmte Mann, der dadurch das Verdammungsurtheil über ein philofophifches Werk ausgefprochen zu haben glaubt, wenn er erklärt: ER habe daffelbe nicht verftanden, unwillig darüber wird, wenn man ihm beweift, dafs er es *wirklich* nicht verftanden habe; wenn u. f. w.

Studium der neuen Philosophie noch immer Schwierigkeiten für ihn haben, die sich selbst auf seine unstreitigsten Verdienste gründen, und nur sehr wenigen in seiner Lage überwindlich seyn können. Ie öfter und je besser er sein bisheriges System mündlich und schriftlich vorgetragen hat, desto einleuchtender, geläufiger, theurer hat ihm dasselbe werden müssen. Er besitzt eine grosse Fertigkeit, die Beweise für dasselbe zu erhärten, und die Einwürfe dagegen zu widerlegen: denn beydes ist das Hauptgeschäft seines Lebens gewesen; und da er sich bewusst ist, alles was von seinen Gegnern bis dahin eingewendet worden ist, abgefertiget zu haben: so ist er um so geneigter anzunehmen, dass auch überhaupt nichts dagegen eingewendet werden könne, was sich nicht auf ein Missverständniss seines Systemes, das nur sehr wenige so genau wie er kennen gelernt haben, zurückführen lasse. Ie mehrere Felder der Philosophie er bearbeitet hat, desto mehr haben seine Principien ihre Fruchtbarkeit und Harmonie vor seinen Augen gerechtfertiget, desto inniger sind sie mit seiner gesammten Ideenmasse verwebt worden, desto mehr sind sie, wenn ich mich so ausdrücken darf, in die Natur seiner Vernunft übergegangen. Ich

glaube

glaube daher eben nichts Paradoxes zu behaupten, wenn ich es für ausgemacht halte, dafs das Studium, oder vielmehr das *Verstehen* des neuen kritischen Versuches nicht nur bey den meisten, sondern auch wohl bey *manchen* der verdienstvollsten akademischen Philosophen mehr Eifer, Anstreugung und Zeitaufwand voraussetze, als bey blofsen Liebhabern der Wissenschaft, ja auch nur bey manchem talentvollen jungen Anfänger. Woher sollte bey gewissen älteren Lehrern der Eifer kommen, sich in eine neue Untersuchung über ihr längstvollendetes bewährtes System einzulassen, und bey dieser Untersuchung einem Führer zu folgen, von dem sie gehört haben, dafs er auch ihre gewissesten Ueberzeugungen verwerfe? Die Anstrengung so vieler Jüngeren gehört ihren überhäuften Amtsgeschäften, zahlreichen Vorlesungen, und schriftstellerischen Arbeiten, die durch keine fremde Ideenreihe unterbrochen werden dürfen. Bey vielen endlich sind es aufs höchste einzelne abgerissene Stunden der Erholung, die sie mit eingenommnen Kopfe und zerstreuter Aufmerksamkeit einem Studium widmen, dem kaum der volle Aufwand eines geschäftefreyen Iahres gewachsen wäre. Andere mögen endlich allen Eifer, alle Anstren-

gung, und alle die Zeit, die auch nur eine einzige tägliche Vorlesung übrig läfst, darauf verwenden, und sie werden wider ihren Willen genöthiget seyn, das in den Stunden der Meditation mühesam verfertigte Gewebe neuer Ueberzeugungen in der jedesmaligen Vorlesungsstunde wieder aufzulösen. Das System, das sie vom Catheder herab erklären und beweisen müssen, steht im Widerspruche mit den neuen Principien, die nothwendig den kürzern ziehen müssen, sobald sie *vor* ihrer völligen Entwicklung und durchgängigen Bestimmung mit den bewährten Lehrsätzen eines längst angenommenen Systemes verglichen werden; und so werden jedesmal die zarten Keime des künftigen Baumes allgemeingültiger Erkenntnisse, durch die schweren Grundsteine des alten Lehrgebäudes zerdrückt.

Wer die Betrachtungen, die ich hier mehr durch Winke veranlassen als ausführen konnte, mit kaltem Blute verfolgt, der dürfte sich wohl mit mir in dem Resultate vereinigen, dafs der erste auch noch so wohlgelungene Versuch allgemeingültige Principien aller speculativen Philosophie aufzustellen nicht nur von dem grofsen Haufen, sondern auch von vielen

vielen des bessern Theiles des philosophischen Publicums eine geraume Zeit hindurch missverstanden werden müsste. Dass die *Kritik der reinen Vernunft* wirklich diese Principien enthalte, behaupte ich um so weniger, da ich es weder hier beweisen, noch weniger aber erwarten kann, dass mir auf mein Wort geglaubt werde. Aber dass die Kritik d. r. V. wirklich jenes Schicksal bisher erfahren habe, welches sie erfahren musste, wenn sie zu erst, allgemeingültige Principien aufgestellt hätte, ist eine Thatsache, die dem ganzen philosophischen Publicum vor Augen liegt.

Wer den Mangel allgemeingültiger Principien in der speculativen Philosophie für ausgemacht oder auch nur für wahrscheinlich hält, dürfte mir wohl ohne vieles Bedenken beypflichten, dass dieser Mangel mit einem allgemeinen allen Sekten gemeinschaftlichen Missverständnisse zusammenhängen müsse, wodurch es auch den scharfsichtigsten und unpartheyischten Forschern unmöglich würde, über die Prämissen, welche der Auflösung ihrer Probleme zum Grunde gelegt werden sollten, unter sich einig zu werden. Umsonst beruft sich der *Leibnitzianer* auf ein in der Vernunft jedes Menschen vorhande-

nes Syſtem ewiger Wahrheiten, umſonſt der *Lockianer* auf das unveränderlichen Geſetzen unterworfene Zeugniſs der Erfahrung. Bisher iſt noch kein Orakel weder aus dem nur ſo wenigen zugänglichen Heiligthume der reinen Vernunft; noch aus dem allen Augen offenliegenden Buche der Erfahrung ausgegangen, das auch nur die wichtigſten, die geſammte Menſchheit am meiſten intereſſierenden Fragen allgemein verſtändlich, oder auch nur auf eine die geübteſten Denker befriedigende Weiſe beantwortet hätte. Die philoſophiſche Welt hat ſich über jede dieſer Fragen in *vier Hauptpartheyen* getrennt, die ſich um die Wahrheit herum in einem Vierecke gelagert haben, wo die einander gegenüberſtehenden ihren Gegenſtand aus gerade entgegengeſetzten, die ſich angränzenden aus verſchiedenen Geſichtspunkten betrachteten, die erſtern untereinander in unaufhörlicher Fehde begriffen waren, die letztern bald auf der einen bald auf der andern Seite fochten. So erklärten ſich die Theiſten und Pantheiſten für das *Wiſſen*, die Supernaturaliſten aber und dogmatiſchen Skeptiker für das *Nichtwiſſen* einer Antwort auf die Frage vom Daſeyn Gottes; die Theiſten und Supernaturaliſten hingegen für das Daſeyn eines von der Natur

ver-

verſchiedenen Gottes; während die Pantheiſten und dogmatiſchen Skeptiker die Grundloſigkeit dieſer Erklärung einzuſehen glaubten. Bald kämpfte der Supernaturaliſt mit dem ihm von der einen Seite angränzenden Theiſten gegen den Pantheiſten, und bald rief er gegen ſeinen alten Bundsgenoſſen den dogmatiſchen Skeptiker zu Hülfe; und ſo verewigte jede Parthey, ſo viel an ihr lag, den Streit, in dem ſie bald *für* die Bundsgenoſſen ihrer Gegner, und bald *wider* ihre eigenen zu Felde zog. Wie? wenn dieſe Fehde, die bey der nur allmäligen Entwicklung des menſchlichen Geiſtes eben ſo unvermeidlich als für dieſelbe unentbehrlich war, im Grunde bloſs von der Einſeitigkeit des Geſichtspunktes abhinge, aus welchem jede Parthey den ihnen allen gemeinſchaftlichen Gegenſtand anſieht? Wenn von jeder Parthey Wahrheit, aber nur *eine* Seite derſelben, geſehen wird; ſo zeigt ſich dieſe Seite nur, in wie ferne ſie mit einer gegenüberſtehenden im Gegenſatz, aber nicht wie ſie mit derſelben zugleich vereinbar, ſo gar nothwendig verknüpft iſt. So lange nun jede Parthey die ihr in die Augen fallende Seite für *volle Wahrheit* ankündigt, muſs ſie von der ihr Gegenüberſtehenden, die eine entgegengeſtzte volle Wahrheit in Augen

gen hat, geradezu *widerlegt* werden. Das jeder Sekte einleuchtende zum Theil unſtreitig Wahre enthält dann den Grund, warum keine von allen übrigen verdrängt werden, und das Einſeitige im Geſichtspunkte einer jeden — warum keine auch unter den vortheilhafteſten äuſſern Umſtänden einen entſcheidenden Sieg über die übrigen davon tragen konnte. Sollten ſie nicht bisher durch irgend ein gemeinſchaftliches Miſsverſtändniſs gehindert worden ſeyn, auf den gemeinſchaftlichen Geſichtspunkte zuſammenzutreffen, aus welchem ſich alle beſondern und einſeitigen vereinigen lieſsen? — Wie? wenn es dem Verfaſſer der Kritik der reinen Vernunft aufbehalten wäre, dieſes Miſsverſtändniſs zu entdecken, und ſo viel dieſes durch die Kräfte eines einzelnen Menſchen möglich war, hinwegzuräumen?

So viel iſt wenigſtens unläugbar, daſs Er, wenn er dieſen groſsen Zweck wirklich vor Augen hatte, und, wenn es ihm gelingen ſollte, denſelben zu erreichen, gerade das thun muſste, was er wirklich gethan hat. Er muſste dann einen ganz neuen von jeder Sekte bisher verfehlten, aber die eigenthümlichen Pfade einer jeden durchkreuzenden Weg, ein-

einſchlagen; und daher, wie es wirklich geſchehen iſt, auch von jeder bald auf dem Ihrigen, bald auf dem ihrer Gegner angetroffen werden; er muſste jedes bisherige Syſtem für unhaltbar erklären, und gleichwohl auch jedes einzelne gegen alle übrigen in Schutz nehmen, vor allem aber muſste er die groſse Reformation der Philoſophie durch eine bisher noch nie verſuchte Zergliederung des Erkenntniſsvermögens beginnen.

Da der Streit der Partheyen vorzüglich die *Erkennbarkeit* überſinnlicher Gegenſtände betrift: ſo muſste der Verſuch gemacht werden, den Begriff der Erkennbarkeit überhaupt näher, genauer, vollſtändiger, als bisher geſchehen iſt, zu beſtimmen. Bey dieſer neuen Beſtimmung durften weder *angeborne Wahrheiten* mit Leibnitzen, noch auſser unſerm Gemüth befindliche *Gegenſtände* mit Locken, als *unſtreitige Objecte des Erkennens* vorausgeſetzt, und keineswegs, nach der bisherigen Gewohnheit, die Bedingungen oder Geſetze, der Erkennbarkeit, entweder von den einen, oder von den andern, (oder auch von beyden zugleich, ohne den Beytrag eines jeden insbeſondere angeben zu können) abgeleitet werden. Die neue Beſtimmung konnte nur dann

dann beſſer als die vorigen gelingen, wenn ſie nichts als *Unſtreitige* Prämiſſen vorausſetzte. In dieſer Rückſicht durfte ſie ſich weder auf die Realität jener angebornen überſinnlichen Wahrheiten, die von den dogmatiſchen Skeptikern, Materialiſten u. ſ. w. noch auf die Wirklichkeit der Gegenſtände der Erfahrung, die von den Idealiſten, und unter gewiſſen Einſchränkungen ſogar von den Spiritualiſten, geläugnet wird, berufen. Jeder Verſuch, die Natur und die Gränzen der Erkennbarkeit neu zu beſtimmen, bey welchem die in der philoſophiſchen Welt zum Theil noch ſtreitigen Gegenſtände des Erkennens als unſtreitig angenommen worden wären, hätte ſchon dadurch allein ſeinen Zweck verfehlen müſſen; er würde vorausgeſetzt haben, was zu erweiſen war, und die Hoffnung eines künftigen Einverſtändniſſes über Principien vielmehr weiter entfernt als näher herbeygeführt haben. Anſtatt alſo die Natur und den Umfang des Erkenntniſsvermögens durch erkannte Objekte zu beſtimmen, muſste er vielmehr die Erkennbarkeit der Gegenſtände ſelbſt aus dem *bloſsen Erkenntniſsvermögen* zu beſtimmen ſuchen.

Wirklich

Wirklich hat die Kritik der reinen Vernunft zuerst den Begriff des *blossen* Erkenntnissvermögens aufgestellt und entwickelt, und das Erkenntnissvermögen erscheint durch diese Entwicklung in einer Gestalt, von der man sich bisher in der philosophischen Welt nicht einmal die Möglichkeit träumen liess; nämlich: einerseits unabhängig sowohl von der Erfahruug als von angebornen Grundwahrheiten, anderseits aber auf das Gebieth der Erfahrung in theoretischer Rücksicht eben so sehr eingeschränkt, als in praktischer über dasselbe erhaben. Lauter Räthsel, die so lange für unauflöslich gelten müssen, bis sie wirklich aufgelöset sind, und deren Sinn sogar vielen nur durch die wirkliche Auflösung begreiflich werden kann. Durch eine Zergliederung, die noch immer von manchem unsrer scharfsinnigsten Köpfe für unmöglich gehalten wird, sollte in diesem kühnen Versuche das, was beym Erkennen bloss dem Gemüthe, von dem was den Dingen ausser dem Gemüthe angehört, aufs genauste abgesondert, und dadurch das blosse Vermögen des Gemüthes von dem bey der äussern Empfindung wirksamen Vermögen der Aussendinge völlig unterschieden werden. Wer kann zweifeln, dass durch eine solche Zergliede-

rung,

rung, wenn ſie wirklich gelungen hat, an Tag kommen müſste: *wie* das bisher allen Syſtemen der ſpeculativen Philoſophie gemeinſchaftliche Miſsverſtändniſs mit dem unbeſtimmten Begriffe des Erkenntniſsvermögens zuſammenhängt? Und welcher denkende Kopf kann es unbegreiflich finden, daſs man, bevor es ausgemacht war, was beym Erkennen der bloſsen Beſchaffenheit des bloſsen Gemüthes allein, und was dem Eindruck auf daſſelbe von auſſen angehörte, die urſprünglichen und beyden eigenthümlichen Prädicate verwechſeln, und bald dasjenige, was theils nur durch, theils nicht ohne Eindruck von auſſen in unſrem Gemüth entſtehen kann, und in ſo ferne den Auſſendingen angehört, mit *Leibnitzen* für ein urſprüngliches Eigenthum unſres Gemüths anſehen, bald aber das, was vor allem Eindruck im Gemüthe vorhanden ſeyn und das eigentliche Vermögen deſſelben ausmachen muſs, mit *Locke* dem Eindrucke zueignen und für eine durch denſelben bekanntgewordene Beſchaffenheit, die den Dingen unabhängig von unſrem Vorſtellungsvermögen zukäme, halten muſste? —

Hat es nun mit dieſem Miſsverſtändniſſe ſeine Richtigkeit: ſo iſt durch daſſelbe nicht

nur

nur der alte immer fortdaurende Streit der Philosophen über die Gränzen des Erkenntnissvermögens, die Spaltung der Sekten über die grossen, die Grundwahrheiten der Religion und der Moral betreffenden, Fragen, und der Mangel allgemeingeltender Principien in der speculativen Philosophie, sehr begreiflich; sondern auch selbst das leidige Schicksal der Kritik der Vernunft, auch so gar von vielen unsrer vorzüglichsten Denker missverstanden zu werden, ohne viele Mühe erklärbar. Ienes allgemeine Missverständniss des Erkenntnissvermögens musste nämlich auf den Sinn aller bisher aufgestellten Grundsätze, auf die Bestimmung aller metaphysischen Notionen, auf die Bedeutung aller Kunstworte entscheidenden Einfluss haben. Der Mann, der sich zu erst über dasselbe erhoben hatte, und nun das Erkenntnissvermögen aus einem ganz neuen Gesichtspunkte ansehen und zeigen musste, war dadurch genöthiget, vielen von den bisherigen Formeln und Ausdrücken einen ganz neuen Sinn unterzulegen, manche der gewöhnlichsten darunter als unbrauchbar zu verwerfen, und an ihrer Stelle sich ganz neue zu schaffen. Er mochte sich über diese nothwendigen Neuerungen noch so behutsam erklären, er mochte den Sinn seiner neuen

Kunstworte noch so sorgfältig bestimmen, er mochte in seinen Erörterungen noch so ausführlich seyn; so konnte dieses alles gleichwohl nur durch Worte geschehen, die in der von dem alten Missverständnisse afficierten Vorstellungsart seiner Leser einen ganz andern Sinn haben mussten, den sie nur nach gänzlich hinweggeräumten Missverständniss verlieren konnten, und durch welchen auch die scharfsinnigsten Beurtheiler genöthiget wurden, in jenen Erörterungen bald auf schlechterdings unverständliche Stellen, bald auf offenbare Ungereimtheiten zu stossen. Dieser neue Wortsinn, der in der Kritik der Vernunft weder vermieden, noch durch Erklärungen der einzelnen Worte bestimmt werden konnte, musste dann freylich nur durch langwieriges, vielfältiges und mühsames *Vergleichen* der einzelnen Stücke des ganzen Werkes herausgebracht; musste gewissermassen errathen, und selbst gefunden werden; welches alles wohl nur durch einen ungemeinen Aufwand von Zeit und Mühe und über dieses vielleicht nur denjenigen allein möglich seyn dürfte, die entweder noch gar kein metaphysisches System angenommen haben, oder mit ihrem angenommenen unzufrieden sind.

Der

Der Verfaſſer ſieht ſich hier genöthiget, ein Paar Worte über ſeine eigene Erfahrungen zu ſagen, durch welche er die Schwierigkeit, in den eigentlichen Sinn der Kritik der Vernunft einzudringen, und die Gefahr, denſelben zu verfehlen, vielleicht näher als die meiſten Leſer dieſes Werkes kennen zu lernen Gelegenheit hatte. Er würde ſich des unangenehmen Geſchäftes, vor dem Publikum von ſich ſelbſt zu ſprechen, gerne überhoben haben, wenn er nur einigermaſsen hätte hoffen können, auſſerdem ſich über das, was er noch von der Unverſtändlichkeit des kantiſchen Syſtems zu ſagen hat, verſtändlich genug erklären zu können.

Er glaubt, die Vorkenntniſſe, die bey einer metaphyſiſchen Lektüre vorausgeſetzt werden, beſeſſen zu haben, als er 1785 dieſes Syſtem zu ſtudieren anfieng. Zehn Iahre hindurch war ſpeculative Philoſophie ſein Hauptſtudium geweſen, dem er ſeine Verwendung auf Mathematik und ſchöne Wiſſenſchaften mit einer Art von Gewiſſenhaftigkeit unterordnete. Drey Iahre hindurch hatte er philoſophiſche Vorleſungen nach dem leibnitziſchen Syſteme gehalten, und die Schriften des groſſen Stifters deſſelben, ſo

wie seines würdigen Gegners *Locke*, waren ihm keineswegs nur aus den neuern philosophischen Produkten unsrer Landesleute bekannt. Zu dieser Vorbereitung des Kopfes, in Rücksicht auf welche er gleichwohl vor den wenigsten Lesern der kantischen Schriften etwas voraus haben mochte, kam bey ihm noch ein dringendes Bedürfniss hinzu, auf einem neuen Wege seinem Herzen die Ruhe wiederzufinden, die er auf dem Felde der Speculation verloren, und auf allen ihm bekannt gewordenen Wegen vergebens gesucht hatte. Durch seine Erziehung war ihm *Religion*, nicht nur zur ersten, sondern gewissermassen zur einzigen Angelegenheit seiner früheren Lebensjahre gemacht. *Ascetisch* zum *Asceten* gebildet trieb er das, was er das Werk seines Heils nannte, mit aller jugendlichen Lebhaftigkeit seines Temperaments; und so wurden Gefühle, die wohl keinem menschlichen Herzen ganz fremde sind, aber die von den äussern Umständen der Personen so ungleich begünstiget werden, in dem seinigen zu festen und unvertilgbaren Neigungen. Die philosophische Kritik des Geschmackes, welcher er sehr frühzeitig zum Vortheil seiner Lieblingsneigung für Dichtkunst oblag, verleitete ihn unvermerkt auf das Gebieth

der

der ſpeculativen Philoſophie, und er hatte kaum einige Schritte auf derſelben zurückgelegt, als er den Grund ſeiner bisherigen Glückſeligkeit mit Schrecken erſchüttert fühlte. Vergebens verſuchte er ſich hinter die Bollwerke der Ascetik zurückzuzieheu und dem Kampfe mit den Zweifeln auszuweichen, die ihn drohend und einladend von allen Seiten beſtürmten. Es war ihm unmöglich geworden, blind, wie vorher, zu glauben, und er ſah ſich bald genug gezwungen, ſich auf Discretion den Feinden ſeiner Ruhe zu überlaſſen, die ihm mit Wucher wiederzugeben verhieſsen, was ſie ihm genommen hatten. Nun war Metaphyſik die Hauptangelegenheit ſeines einſamen, ſorge- und geſchäftefreyen Lebens geworden. Allein am Ende einer vieljährigen Periode, während welcher er alle vier Hauptſyſteme der Reihe nach angenommen und aufgegeben hatte, war er nur darüber mit ſich ſelbſt einig geworden, daſs ihm die Metaphyſik zwar mehr als einen Plan, ſich bald mit ſeinem Kopfe, bald mit ſeinen Herzen abzufinden, aber keinen einzigen vorzulegen hatte, der die ernſthaften Forderungen von beyden zugleich zu befriedigen vermochte. Der peinliche Gemüthszuſtand, der bey ihm eine ſehr natürliche Folge dieſer Ueber-

zeugung war, und die Begierde, desselben es koste auch was es wolle, los zu werden, waren die ersten und stärksten Triebfedern des Eifers und der Anstrengung, womit er sich dem Studium der *Kritik der reinen Vernunft* hingab, nachdem er an derselben unter andern auch den Versuch wahrzunehmen glaubte, die Erkenntnißgründe der Grundwahrheiten der Religion und der Moral von aller Metaphysik unabhängig zu machen. Die vollkommenste Muſse, die ihm bey seinem Aufenthalt in Weimar zu Theil wurde, bestätigte ihn in dem Entschluße, nicht eher nachzugeben, als bis er sich alle Räthsel, die ihm fast auf jeder Seite jenes tiefsinnigen Werkes aufstieſsen, gelöset hätte. Ie mehr er an die *ungeheuren* Schwierigkeiten zurückdenkt, die er bey dieser Arbeit zu bekämpfen hatte, und von denen er sich fast eben so oft niedergeschlagen als gereizt fühlte, desto mehr wird er überzeugt, daſs er denselben ohne diese Muſse und ohne jenes Bedürfniſs seines Kopfes und Herzens durchaus nicht gewachsen gewesen wäre. Bey der ersten äusserst aufmerksamen Durchlesung sah er nichts als einzelne schwache Lichtfunken aus einem Dunkel hervorschimmern, das sich kaum bey der *fünften* ganz verloren hatte. Ueber ein Iahr lang

lang enthielt er sich fast aller andern Lektüre, zeichnete sich die Hauptsätze des Werkes, die er verstanden zu haben glaubte sowohl, als die er wirklich nicht verstanden hatte, besonders auf, und verfertigte mehr als einen misslungenen Auszug des Ganzen. Alles, was er auf diese Weise anfangs herausbrachte, waren Bruchstücke, die ihm theils aus andern Systemen entlehnt, theils schlechterdings unvereinbar schienen*). Allein so wie er rastlos fortfuhr, einerseits durch wiederholtes Lesen aus dem Werke selbst neuen Stoff auszuheben, andererseits aber das ausgehobene aneinander zu rücken: ergänzten sich die Bruchstücke allmälig zu aneinander passenden Theilen, verschwanden Dunkelheiten, die ihm vorher unüberwindlich, und Ungereimtheiten, die ihm ganz entschieden deuchten, und am Ende stand das Ganze im vollen Lichte einer Evidenz vor ihm da, die ihn um so mehr überraschte, je weniger er sie seinen vorigen Erfahrungen und Grundsätzen zufol-

*) Ihm ist es daher sehr begreiflich, warum gewisse Gegner der Kr. d. V. dasjenige, was sie in derselben verstanden zu haben glauben, für *alt*, und was sie nicht verstanden zu haben fühlen, für *ungereimt* erklären.

ge in der ſpeculativen Philoſophie für möglich gehalten hatte.

Wenn er auch mit der gewiſſenhafteſten Unpartheylichkeit, durch die trockenſte Erzählung, und in den eigenthümlichſten Ausdrücken angeben wollte, was er am Ende ſeiner Unterſuchungen an dem kantiſchen Syſteme und durch daſſelbe gefunden habe; würde er gleichwohl für die meiſten ſeiner Leſer nichts als Redefiguren und panegyriſche Deklamationen eines ſanguiniſchen Schwärmers vorgebracht haben. Er begnügt ſich alſo hier zu bekennen, daſs ihm durch die neuerhaltenen Principien alle ſeine philoſophiſchen Zweifel auf eine Kopf und Herz vollkommen befriedigende, für immer entſcheidende, obwohl ganz unerwartete Weiſe beantwortet ſind; und daſs er für ſeine Perſon völlig überzeugt iſt, durch die Kritik der V. müſſe eine der allgemeinſten, merkwürdigſten und wohlthätigſten Revolutionen, die je unter den menſchlichen Begriffen vorgegangen ſind, bewirkt werden; eine Revolution, welche durch die zahlreichen und berühmten Gegner dieſes Werkes nicht nur nicht aufgehalten, ſondern weit nachdrücklicher als durch die Bemühungen

gen feiner bisherigen Freunde befördert und befchleuniget werden wird.

Seine eigenen Angelegenheiten waren ins reine gebracht, und es erwachte in ihm der Wunfch etwas beyzutragen, dafs ein Gut, in deffen Befitze er fich fo glücklich fühlte, auch von andern erkannt und benutzt würde. Er fuchte in feinen *Briefen über die kantifche Philofophie* auf die Kritik der Vernunft vorzüglich durch diejenigen *Refultate* aufmerkfam zu macheu, die fich aus derfelben für die Grundwahrheiten der Religion und der Moral ergeben. Er hatte bald genug eingefehen, dafs diefe Refultate aus den neuen Principien nur für diejenigen ftreng bewiefen werden konnten, welche das kantifche Werk felbft ftudiert und durchgängig verftanden hätten. Da er nun diefes Studieren und Verftehen vielmehr erft zu befördern wünfchte, als fchon vorausfetzen durfte, fo blieb ihm nichts als der Verfuch übrig, diefe Refultate unabhängig von den kantifchen Prämiffen aufzuftellen, fie an bereits vorhandene Ueberzeugungen anzuknüpfen, ihren Zufammenhang mit den wefentlichften wiffenfchaftlichen und moralifchen Bedürfniffen unfrer Zeit, ihren Einflufs auf die Beylegung alter und bisher unentfchie-

dener Zwiste in der philosophischen Welt, und ihre Uebereinstimmung mit dem was die grössten philosophischen Köpfe über die grossen Probleme der speculativen Philosophie gedacht haben, sichtbar zu machen. Er hatte dabey weder die Männer, von denen er gewohnt ist belehrt zu werden, noch diejenigen, die alles belehrt werden entwöhnt sind; — aber darum gleichwohl eine nicht weniger schätzbare als zahlreiche Classe des Publikums vor Augen, wie er sie unter den Lesern des *teutschen Merkurs* vermuthen konnte.

Er war mit dieser Arbeit kaum eine Strecke vorgerückt, als er sich durch seinen Ruf an die Universität zu Jena genöthiget sah, dieselbe auf eine Zeitlang zu unterbrechen, um über die Methode nachzudenken, die er für den Vortrag der Anfangsgründe der Philosophie nach den neuen Principien zu wählen hätte. Bey diesem Geschäfte, das dem ersten Studium des kantischen Werkes selbst an Schwierigkeit wenig nachgab, zog er nun die Schriften der ihm bis dahin bekannt gewordenen *Freunde* und *Gegner* der kantischen Philosophie zu Rathe. Er ist noch nicht mit sich selbst darüber einig geworden, *welchen* von

beyden

beyden er mehrere und hellere Aufschlüsse über die Auflösung seines schweren Problemes zu verdanken habe. Freylich fand er auch von den scharfsichtigsten Gegnern den Sinn der Kritik der Vernunft durchgängig mehr oder weniger verfehlt, fand auch keine einzige Einwendung, bey der ihm nicht das Mißverständniß, das ihr zum Grunde lag, eingeleuchtet hätte, keine Widerlegung, die es nicht mit Behauptungen zu thun gehabt hätte, an welche der Verfasser der Kr. d. r. V. nie im Ernste gedacht haben konnte; und es war ihm kein angenehmes Schauspiel, manchen ihm sehr verehrungswürdigen Veteranen mit voller Rüstung gegen einen Schatten kämpfen, oder mit bitterm Spotte eine Ungereimtheit bestrafen zu sehen, die doch nur sein eigenes Werk war. Freylich sahe er auf der andern Seite die meisten Vertheidiger der Kr. d. r. V. mit Maßregeln zu Werke gehen, die ihren Zweck nothwendig vielmehr vereiteln als befördern mußten, sah sie Behauptungen als ausgemacht vortragen oder voraussetzen, die von ihren Gegnern unmöglich zugegeben werden konnten, und ihre Erörterungen in eine Sprache einkleiden, die höchstens nur ihren Miteingeweihten verständlich seyn konnte; auch war es kein er-

bauli-

bauliches Schauspiel für ihn, wenn er hin und wieder auf einen Knaben stiefs, der mit der neuen ihm übelanpassenden Rüstung angethan gegen Männer zu Felde zog, oder auf einen unbedeutenden Vortheil, der ganz auf die Rechnung seiner erborgten Waffen gehörte, übermüthig stolz that. — Allein es war für die Absicht des Verfassers von äusserster Wichtigkeit, auf der einen Seite gleichsam durch die Stimme einiger der vornehmsten Repräsentanten des philosophischen Publikums auf die Punkte aufmerksam gemacht zu werden, welche an dem neuen Systeme am meisten einer Erörterung bedurften, auf der andern Seite aber durch so manches Beyspiel gewarnt zu seyn, eine Vorstellungsart, die einem nach vieler Mühe endlich geläufig geworden ist, nicht so fort auch für allgemeineinleuchtend anzusehen, oder Principien als ausgemacht vorauszusetzen, die erst durch dasjenige, was durch sie bewiesen werden sollte, ausgemacht werden konnten. Ie mehr er die Schriften der beyden Partheyen miteinander verglich, desto gewisser wurde er überzeugt, dass ihr Streit, so wie er bis itzt geführt wurde, eben so wenig jemals geendiget werden könnte, als der Streit zwischen den bisherigen dogmatischen Syste-

men

men felbft, und dafs derfelbe immer verwickelter, und für die Zufchauer unverftändlicher und unausftehlicher werden müffe; indem er mit ganz entgegengefetzten Grundbegriffen und Grundfätzen über Fragen geführt wurde, die ohne das vollkommenfte Einverftändnifs über Principien und ohne die äufferfte Nüchternheit der Speculation abgehandelt, nothwendig auf unnütze Subtilitäten und mehr als fcholaftifche Spitzfindigkeiten hinauslaufen müffen. Es wurde ihm endlich aus unzähligen Beyfpielen einleuchtend, dafs beyde Partheyen auch mit denjenigen Sätzen über welche fie felbft unter fich einig zu feyn glaubten, fehr verfchiedene, oft auch entgegengefetzte, Bedeutungen verbanden, und dafs fowohl diefe ihnen felbft verborgene Verfchiedenheit der Vorftellungsart, als die erklärten Streitpunkte ihrer Fehde fich auf eben daffelbe alte und allgemeine Mifsverftändnifs des Erkenntnifsvermögens zurückführen liefsen, welches dem Mangel allgemeingültiger Principien, und allen Spaltungen in der philofophifchen Welt zum Grunde liegt, und das zwar durch die Kritik der r. V. zuerft und völlig aufgedeckt wurde; allein fo wie es in derfelben entwickelt worden ift, und werden konnte, auch noch auf die

die behutſamſten Leſer dieſes Werkes ſelbſt ſeinen alten Einfluſs behalten, und ſowohl den Gegnern das Verſtehen, als den Vertheidigern das Erklären deſſelben äuſſerſt erſchweren muſste.

Durch dieſe Bemerkungen hatte das Problem, deſſen Auflöſung ſeine ganze Geiſteskraft beſchäftigte, folgenden näherbeſtimmten Sinn erhalten: „Einen leichteren Weg ausfindig zu machen, das alte allgemeine Miſsverſtändniſs, welches zu erſt nur auf dem beſchwerlicheren Wege einer vollſtändigen Zergliederung des Erkenntniſsvermögens entdeckt werden konnte, wenigſtens in ſo ferne hinwegzuräumen, als daſſelbe dem Verſtehen und Erklären der neuen Theorie des Erkenntniſsvermögens im Wege ſtünde.“ — Die Natur jenes Miſsverſtändniſſes, welches ſeiner Ueberzeugung nach darin beſteht, daſs man bey der bisherigen Vorſtellungsart vom *Erkennen* Prädicate, die der *bloſſen Vorſtellung* von Dingen angehören, auf Dinge ſelbſt übertrug, veranlaſste ihn, über den Unterſchied zwiſchen dem in der Kr. d. V. aufgeſtellten Begriff der *Erkenntniſs*, und dem in derſelben bloſs vorausgeſetzten Begriff der *Vorſtellung* nachzudenken. Er wurde äuſſerſt

äusserst überrascht, als er an den auf diesem Wege gefundenen Resultaten gewisse bisher allgemein verkannte Merkmale fand, welche vollständig entwickelt und systematisch geordnet, einen Begriff von der Vorstellung überhaupt ausmachten, der durch seine Natur durchgängig gegen das bisherige Missverständniss gesichert, und der kantischen Theorie des Erkenntnissvermögens zum Grunde gelegt, auch dieser eben dieselbe Sicherheit zu verschaffen schien. Er las die Kritik d. V. in dieser Rücksicht noch einmal durch und war vollkommen überzeugt, dass er sich des Begriffes von Vorstellung, den der berühmte Verfasser dieses Werkes vorausgesetzt hatte, wirklich bemächtiget habe. Allein er glaubte eben so deutlich einzusehen, dass gerade der Umstand, dass jener Begriff bey der ersten Darstellung der neuen Theorie des Erkenntnissvermögens *bloss vorausgesetzt* werden musste, unter andern die Ursache sey, warum dieselbe bisher so wenig verstanden wurde. Er untersuchte von neuem unter den merkwürdigsten Einwendungen der Gegner diejenigen, von denen die Freunde des kantischen Systems am wenigsten begreifen konnten, wie der ihrer Mey-

Meynung nach ſo beſtimmt angegebene Sinn ſo ganz zu verfehlen möglich war, und erfand, daſs es bloſs der von *Kant* und ſeinen Prüfern verſchieden gedachte *Begriff von Vorſtellung* war, der in allen dieſen Fällen das Miſsverſtändniſs unterhielt. In wie ferne nun eine vollſtändige über alles Miſsverſtändniſs erhabene Erörterung dieſes Begriffes nur erſt durch die Kritik der Vernunft ſelbſt möglich war, in ſo ferne konnte wohl kein einziger Leſer derſelben beſtimmt denken, *was* von dieſem Begriffe im Werke ſelbſt vorausgeſetzt wurde, und es hieng bloſs vom Zufalle ab, ob ſich der eine Leſer den Begriff der Vorſtellung, der in demſelben auf allen Seiten vorkömmt, bloſs unbeſtimmt, und folglich weder mit eben denſelben noch mit verſchiedenen Merkmalen wie *Kant*, gedacht habe; (wo er dann durch das Studium des Ganzen unvermerkt dahin gebracht werden konnte, daſs er mit Kanten ungefähr eben daſſelbe vorausſetzte) oder ob ſich ein anderer jenen Begriff beſtimmt, aber mit ganz andern Beſtimmungen als Kant, beym Leſen vorgeſtellt habe, in welchem Falle es ihm unmöglich werden muſste, vieles, was in der Kritik der Vernunft

vom

vom Erkennen gesagt wurde, nicht unverständlich oder gar ungereimt zu finden. Oder wie sollte es möglich seyn, über das *Erkennen* je gleich zu denken, so lange man nicht über das *Vorstellen*, wo nicht gerade eben dasselbe, doch wenigstens nicht schlechterdings verschieden denkt? Je mehr nun der Verfasser überzeugt war, dass das alte und allgemeine Missverständniss aus dem Begriffe der Vorstellung hinweggeschaft werden müsse, wenn die Kritik der Vernunft selbst gegen die Folgen desselben gesichert werden sollte; desto mehr liess er sichs angelegen seyn, die von ihm gefundenen Merkmale dieses Begriffes mit aller ihm möglichen Sorgfalt und Behutsamkeit zu entwickeln.

Hieraus entstand ein *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, bey welchem es der Verfasser mit dem Begriffe der *blossen Vorstellung* allein zu thun hatte, der sich der geringeren Anzahl seiner Merkmale wegen viel leichter erschöpfen liess, als der viel kompliciertere Begriff der *Erkenntniss*, zu dessen völligen Erörterung in der kantischen Kritik Sinnlichkeit, Verstand

 und

und Vernunft unterſucht werden muſsten. Der Grund, auf welchem die neue Theorie aufgeführt werden konnte und muſste, beſteht allein aus dem bey allen Menſchen nach einerley Grundgeſetzen wirkenden Bewustseyn, und dem, was unmittelbar aus demſelben erfolgt und von allen Denkenden wirklich eingeräumt wird. Der Begriff der Vorſtellung muſste völlig entwickelt werden, ohne daſs dabey eine einzige Behauptung gebraucht werden durfte, die der Philoſoph von was immer für einer Sekte, ſeinen bisherigen Grundſätzen zufolge, nicht unterſchreiben könnte. In der ganzen Abhandlung durfte daher kein einziger in der Kritik der Vernunft aufgeſtellter Satz als erwieſen oder auch nur als wahrſcheinlich angenommen werden, ſo wenig als irgend ein metaphyſiſcher Lehrſatz unter was immer für einer Bedeutung. Mit einem Worte, der Verfaſſer muſste ſich der Allgemeingültigkeit ſeiner Theorie dadurch zu verſichern ſuchen, daſs er durchaus nichts als allgemeingültig vorausſetzte, was nicht wirklich *allgemeingeltend* iſt.

Daſs

Dafs die eigentlichen *Prämiffen* einer Wiffenfchaft erft *nach* der Wiffenfchaft felbft gefunden werden, ift nichts neues, fondern eine nothwendige Folge des analytifchen Ganges, der den Fortfchritten des menfchlichen Geiftes durch die Natur deffelben vorgefchrieben ift. Die Theorie des Vorftellungsvermögens, welche die Prämiffen zur Theorie des Erkenntnifsvermögens liefern foll, fey es die des Verfaffers oder eine andere, konnte nur *nach* der letztern gefunden werden; obwohl fie, wenn fie ihres Namens werth feyn foll, unabhängig von derfelben feftftehen, und auch denjenigen, welche die kantifchen Schriften entweder nicht gelefen, oder nicht verftanden haben, durchaus verftändlich feyn mufs. Da fie blofs das Allgemeingeltende aus dem Schatten hervorhebt, in welchem daffelbe theils durch das Zwitterlicht metaphyfifcher Sophismen, theils durch die Staubwolken metaphyfifcher Kämpfe verfetzt wurde, fo mufs fie fogar auch leicht zu verftehen feyn, und dem aufmerkfamen Lefer die Miene des längft Bekannten zu haben fcheinen. Durch fie müffen endlich die wefentlichften Refultate der Kritik der Vernunft unabhängig

von den tieffinnigen Betrachtungen, durch welche fie im kantifchen Werke aufgeftellt worden find, ihre volle Beftätigung und einen Sinn erhalten, von welchem die Gegner der kantifchen Philofophie vielleicht fich felbft geftehen dürften, dafs fie ihn bey ihren Widerlegungen keineswegs vor Augen gehabt haben. Jena, den 5. April, 1789.

ERSTES

ERSTES BUCH.

ABHANDLUNG

ÜBER

DAS BEDÜRFNISS

EINER

NEUEN

UNTERSUCHUNG

DES

MENSCHLICHEN

VORSTELLUNGSVERMÖGENS.

It is ambition enough to be employed as an under - labourer in clearing the ground a little, and removing ſome of the rubbiſh, that lies in the way to knowledge,

Lockes Eſſay on human underſtanding *Epiſt. to the Reader.*



Erstes Buch.

Von dem Bedürfnisse einer neuen Untersuchung des Vorstellungsvermögens.

§. I.

Die Philosophie hat bisher weder allgemeingeltende Erkenntnissgründe für die Grundwahrheiten der Religion und der Moralität, noch allgemeingeltende *Erste* Grundsätze der Moral und des Naturrechtes aufgestellt.

Das *allgemeingeltende* Princip in der Philosophie unterscheidet sich von dem *allgemeingültigen* dadurch, dass es nicht nur, wie dieses, von jedem der es versteht als wahr befunden, sondern auch von jedem gesunden und philosophirenden Kopfe wirklich verstanden wird. Eine Erkenntniss, die unter den Philosophen noch nicht allgemeingeltend ist,

kann freylich an sich allgemeingültig seyn. Diess waren z. B. die Lehrsätze, womit *Newton* die Naturwissenschaft bereichert hat, von dem Augenblick ihrer Entdeckung an: jenes wurden sie erst, nachdem sie lange genug missverstanden und bestritten waren. Allein die allgemeingültige Erkenntniss muss doch wenigstens die Möglichkeit mit sich führen allgemeingeltend zu werden. Jeder Philosoph, der irgend ein Problem seiner Wissenschaft aufgelöset zu haben glaubt, jeder Urheber eines neuen, und jeder Verbesserer eines alten Systems hält die Prämissen, die er ausdrücklich oder stillschweigend zum Grund gelegt hat, für allgemeingültig, und sucht die Ursache, warum sie etwa noch nicht allgemeingeltend sind, sonst allenthalben nur nicht in den Prämissen selbst auf. Sollte er auch dabey den letztern zu viel zutrauen, so ist doch seine Voraussetzung unwidersprechlich; dass der Grund, warum ein an sich richtiges, und richtig vorgetragenes Princip nicht verstanden wird, unmöglich in ihm selbst, sondern in gewissen äussern von dem Schriftsteller und seiner Kunst ganz unabhängigen Umständen liegen müsse. Hieher gehören z. B. die Vorurtheile, die durch die Regierungsformen und herrschenden Religionen bey allen cultivirten Nationen, selbst bey denjenigen, unter welchen am meisten philosophiret wird, unterhalten werden. Man hat die Hindernisse dieser Art, im Ganzen genommen, für so ganz unveränderlich, und ihren Einfluss auf die Philosophie für so überwiegend gehalten, dass man alle Hoffnung allgemeingeltender Principien für immer aufgeben zu müssen geglaubt hat; und der Vorzug des Allgemeingeltenden in der Philosophie ist dadurch bey dem grössten Theile des philosophischen Publikums in eine sehr merkliche Geringschätzung gerathen.

then. Einige halten ihn für eine bloſse Chimäre; andere aber für ein zweydeutiges Merkmal, das ſich eben ſo gut mit dem Irrthume als mit der Wahrheit vertrüge. Ich will hier nicht darauf beſtehen, daſs durch dieſe letzte Beſchuldigung die erſte widerlegt würde, und daſs durch die angebliche oder ausgemachte Thatſache, daſs es in der Philoſophie allgemeingeltende Irrthümer gegeben habe, die äuſſere Möglichkeit des Allgemeingeltenden überhaupt erwieſen wäre. Ich berufe mich nur auf die in der philoſophiſchen Welt allgemein bekannte *Thatſache*, daſs es nicht nur in der *Mathematik* und der *Naturwiſſenſchaft*; ſondern auch in einer von allen anſchaulichen Stoffe ganz entblöſsten Wiſſenſchaft, in der *Logik*, allgemeingültige Principien gebe, die wirklich allgemeingeltend geworden ſind. Wenn es alſo ausgemacht wäre, daſs gewiſſe andere philoſophiſche Wiſſenſchaften, z. B. die *Metaphyſik*, dieſen Vorzug auf immer entbehren müſsten; ſo könnte der zureichende Grund dieſes Entbehrenmüſſens unmöglich in den äuſſern Hinderniſſen allein, er müſste in den Wiſſenſchaften und in ihren allgemeingültigen Principien ſelbſt aufgeſucht werden — oder es müſste dieſen Wiſſenſchaften bisher an ſolchen Principien gebrochen haben.

Jeder ſchreibende Philoſoph ſetzt wenigſtens bey der Klaſſe von Leſern, für die er ſchreibt, etwas allgemeingeltendes voraus: denn wie könnte er ſonſt hoffen, verſtanden zu werden? Auch ſelbſt dann, wenn er damit umgeht über eine gewiſſe Materie bisher noch nicht gefundene allgemeingültige Principien feſtzuſetzen, muſs er von etwas ausgehen, das er für bereits allgemeingeltend hält; und

wenn er seinen Zweck verfehlt, so lag die Schuld wohl gröfstentheils darin, dass er sich in der letztern Meynung geirret hat. Der *dogmatische Skeptiker*, der über das Allgemeingeltende in der Philosophie spottet, widerlegt sich selbst, indem er seine Spottschrift drucken läfst, der *Supernaturalist*, der nur den geoffenbarten Wahrheiten den Vorzug des allgemeingültigen einräumt, und die Ursache, warum sie nicht allgemeingeltend sind, in dem erblichen Verderbnisse der menschlichen Natur aufsucht, muss, wofern er die Gegner nicht etwa durch ein Wunder, oder durch Scheiterhaufen bekehren kann, zu Prämissen seine Zuflucht nehmen, worüber die Kinder der Finsternifs mit den Kindern des Lichtes einig sind. Wenn endlich *Dogmatiker* von noch so entgegengesetzten Grundsätzen, Theisten und Atheisten, Spiritualisten und Materialisten, Fatalisten und Aequilibristen gegen einander zu Feld ziehen, so müssen sie sich wenigstens einbilden, ihre beyderseitigen Waffen wären aus dem unzerstörbaren Stahl des Allgemeingeltenden geschmiedet. Mit einem Worte das Allgemeingeltende ist die einzige Grundlage, auf welche der Philosoph die Ueberzeugung anderer von einem allgemeingültigen Satz gründen zu können hoffen kann.

Jch behaupte nichts allgemeingeltendes, obgleich etwas von einem sehr beträchtlichen und sehr ehrwürdigen Theil des philosophischen Publikums angenommenes, wenn ich behaupte: „*dass es der vornehmste Zweck der Philosophie sey, der Menschheit über die Gründe ihrer Pflichten und Rechte in diesem, und ihrer Erwartung für das zukünftige Leben allgemeingültige Aufschlüsse zu geben.*“ Dieser erhabene Zweck wird der Philoso-

losophie von mehr als einer philosophischen Sekte streitig gemacht; er würde ihr aber von jedem denkenden Kopfe eingeräumet werden müssen, wenn es ihr bis itzt schon gelungen hätte, *allgemeingeltende Erkenntnissgründe für die Grundwahrheiten der Religion und der Moralität, und allgemeingeltende erste Grundsätze der Moral und des Naturrechtes aufzustellen.*

Ich kann mich keineswegs auf die Frage einlassen, ob die Philosophie der Menschheit diesen wichtigen Dienst jemals zu leisten vermöge; ich betrachte nur den bisherigen Mangel des allgemeingeltenden in Rücksicht auf die angeführten höchstwichtigen Gegenstände als eine allgemein bekannte aber vielleicht eben darum nur um so weniger erwogene Thatsache. Es war von jeher die Erbsünde der spekulativen Philosophen, dass sie die Erwägung desjenigen was sie gewiss wussten, fahren liessen, um sich über das wovon sich nichts wissen lässt, zu zanken, und dass sie das Ausgemachte als *etwas Altes* bey Seite setzten, um das *Neue* in dem Unbeantwortlichen, Unbegreiflichen, Nichtvorstellbaren aufzusuchen.

Es bedarf wohl kaum erinnert zu werden, dass hier unter *Religion* und *Moralität* kein wissenschaftliches System der Theologie und der Moral, sondern die Inbegriffe gewisser Neigungen und Thätigkeiten des Willens verstanden werden, die man mit diesen Namen bezeichnet. Die Ueberzeugungen durch welche diese Neigungen und Thätigkeiten zunächst möglich werden, nenne ich *Grundwahrheiten*; und die zureichenden Gründe dieser Ueberzeugungen *Erkenntnissgründe* (nicht der Gegen-

stände, sondern) der *Grundwahrheiten der Religion und der Moraliät.*

Ueber

den Erkenntnißgrund der vornehmsten Grundwahrheit der Religion.

Die grosse Frage: ob ein *Gott* sey, und was man sich unter diesem so viel gebrauchten und gemissbrauchten Namen zu denken habe? diese Frage, welche nach einer so uralten, so weit verbreiteten, und jedem Gutgesinnten von was immer für einer Sekte ehrwürdigen Meynung, mit dem allgemeinsten und heiligsten Interesse der Menschheit so innig zusammenhängt, und bis zu deren Entscheidung die Realität aller natürlichen und positiven Theologie schlechterdings unentschieden bleibt, diese Hauptfrage ist in der philosophischen Welt nicht nur nicht allgemeingeltend beantwortet, sondern die Philosophen sind nicht einmal über die Möglichkeit einer künftig zu entdeckenden allgemeingeltenden Antwort auf dieselbe, oder auch nur über den Weg einig, auf welchem selbst über diese Möglichkeit etwas allgemeingeltendes ausgemacht werden könnte.

Man hat es der *philosophirenden Vernunft* sehr oft und sehr hart zur Last gelegt, dass sie über diese Frage mit sich selbst nicht einig geworden sey, während

der *gemeine Menschenverstand* dieselbe durch die Stimme aller gesitteten Nationen mit einer sehr auffallenden Einhelligkeit *bejahend* beantwortet habe. Allein hat man auch wohl dabey bedacht, daſs die ganze Frage für den gemeinen Menschenverstand einen anderen Sinn habe, als für die philosophirende Vernunft? Für jenen heiſst sie: giebt es einen Gott? für diese hingegen: giebt es einen *Erkenntniſsgrund* für das Daseyn Gottes, der von jedem denkenden Kopfe verstanden werden kann, und von jedem, der ihn verstanden hat, als wahr befunden werden muſs? Der gemeine Menschenverstand (der *Sensus communis*) ist sich keineswegs der eigentlichen Gründe bewuſst, durch welche seine Aussprüche bestimmt werden, die nicht so viel Resultate der räsonnirenden *Vernunft*, als durch gefühlte Bedürfnisse abgedrungene Voraussetzungen und Wirkungen in der Einrichtung des menschlichen Gemüthes vorhandener Triebfedern sind. Die Menschheit wäre übel geborgen gewesen, wenn sie ihre unentbehrlichsten Ueberzeugungen räsonnirten Vernunftgründen hätte verdanken müssen. Welchen Schaden würden nicht manche spekulativen Philosophen sich und andern durch ihre Handlungen zugefügt haben, wenn sie nicht durch entgegengesetzte stärker wirkende Ueberzeugung des Gefühls genöthiget gewesen wären, den seltsamen Grundsätzen ihrer Spekulation zuwider zu handeln! Und was würden Religion und Moralität dem menschlichen Geschlecht genützt haben, wenn nicht ihre wohlthätigsten Folgen von der philosophischen Erkenntniſs ihres Wesens eben so wenig abgehangen hätten, als die Wirkungen des Lichtes auf unsre Augen von unsern Meynungen über dessen ursprüngliche Beschaffenheit?

Die

Die gewöhnlich mehr warmen als hellen Köpfe die den gemeinen Menschenverstand auf Unkosten der philosophirenden Vernunft so gerne lobpreisen, vergessen aber auf der andern Seite fast immer, dass bey der unaufhaltsamen fortschreitenden Entwicklung des menschlichen Geistes, die klaren aber undeutlichen, und durch heterogene Merkmale zum Theil verfälschten Vorstellungen, nothwendig in mehr oder weniger deutliche Begriffe aufgelöset und geläutert werden müssen, und dass bey denjenigen Klassen von Menschen, bey denen einmal das Bedürfniss eingetreten ist, sich über irgend eine wichtige Ueberzeugung strenge, und auf *deutliche* Begriffe zurückgeführte Rechenschaft zu geben, eben diese Ueberzeugung unmöglich mehr blosse Wirkung unbekannter Triebfedern seyn könne und dürfe. Sie bedarf alsdann schlechterdings eines philosophischen *Erkenntnissgrundes*, von dessen Wahrheit oder Falschheit, Stärke oder Schwäche, Reinigkeit oder Unlauterkeit die Beschaffenheit der Ueberzeugung selbst abhängt, und der über kurz oder lang aus der philosophischen Welt, wo er eigentlich zu Hause ist, ins gemeine Leben hinübergehen muss.

Die philosophirende Vernunft hat über den Erkenntnissgrund für die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes (und in wie ferne die philosophirende Vernunft ihre Ueberzeugung nur auf den Erkenntnissgrund gründen kann, über diese Ueberzeugung selbst) *bisher nichts entschieden*. „Nichts entschieden?“ höre ich hier manchen mir sehr verehrungswürdigen Lehrer der *Natürlichen Theologie* nicht ohne Befremden und Unwillen mir in die Rede fallen. „Nichts entschieden? Und was wären denn

die

die scharfsinnigen vergebens angefochtenen ***Beweise****) mit welchen die weisesten und besten Männer aus allen Zeiten und Völkern das Daseyn Gottes erwiesen haben, vom *Anaxagoras* herunter bis auf den unsterblichen *Moses Mendelssohn?*" — Vergebliche Versuche der ihre Kräfte verkennenden Vernunft! antwortet nicht ein einzelner Philosoph — nicht der Verfasser dieses Buches — sondern eine Menge, die genau besehen, ***drey Viertheile*** des philosophischen Publikums ausmachen dürfte.

Wenn sich nämlich die *dogmatischen Theisten* nicht etwa eines ausschliessenden Besitzes der philosophirenden Vernunft anmaſsen wollen: so müssen sie eingestehen, daſs die Besitzer dieser Vernunft über die Frage: Giebt es einen Erkenntnisgrund für das Daseyn Gottes? in *zwey Hauptpartheyen* zerfallen, in eine ***bejahende*** und eine ***verneinende.*** Die letztere theilt sich freylich wieder in zwey entgegengesetzte Partheyen, wovon die ***eine*** jeden Erkenntnisgrund für das Daseyn Gottes verwirft, weil sie die ganze Frage über das Daseyn Gottes für unbeantwortlich hält; die andere aber, — weil sie diese Frage verneinend beantworten zu müssen glaubt; die ***eine*** den Begriff der Gottheit für ***grundlos***, die ***andere*** aber für *widersprechend* erklärt, (*dogmatische Skeptiker*, und *Atheisten*).
Allein

*) **Unter den Vernunftbeweisen, oder wie sie auch vielen ihrer Vertheidiger heissen, *Demonstrationen*, verstehe ich hier und im folgenden jeden von der spekulativen Vernunft gebrauchten Erkenntnisgrund der Grundwahrheit der Religion, der *mehr als blosses Glauben* des Daseyns Gottes bewirken soll.**

Allein, leider, hat die bejahende Hauptparthey diessfalls nichts vor der verneinenden voraus: denn auch sie trennt sich in zwey eben so sehr entgegengesetzte Partheyen, wovon die *eine* den Erkenntnissgrund für das Daseyn Gottes *innerhalb*, die *andere* aber *ausserhalb* des natürlichen Gebiethes der Vernunft gefunden zu haben vorgiebt, die eine denselben *Vernunftbeweis*, die andere aber *Offenbarung* nennt, die eine das *Glauben* der andern, die andere das *Wissen* der einen bestreitet (*dogmatische Theisten* und *Supernaturalisten*). Von dem Streite, den die beyden Hauptpartheyen (die Bejahende und die Verneinende) mit einander zu führen genöthiget sind, lässt sich ohne Vermittlung eines ganz partheylosen dritten (der sie etwa überzeugen dürfte, *dass sie sich beyderseits über den Begriff eines Erkenntnissgrundes missverstehen*) um so weniger ein Ende absehen, da die erste Hälfte der *bejahenden* mit der zweyten Hälfte der *verneinenden*, und die erste Hälfte von dieser mit der zweyten von jener gegen ihre eigenen Hälften über gewisse Behauptungen gemeine Sache machen; der Theist nämlich mit dem Atheisten gegen den Supernaturalisten über die Behauptung, „*dass die Vernunft wirklich über die Frage vom Daseyn Gottes entscheiden könne und müsse*," der Supernaturalist aber mit dem dogmatischen Skeptiker gegen den Theisten über die Behauptung: „*dass sich durch Vernunft schlechterdings nichts über jene Frage entscheiden lasse*" *).

In

*) Der *kritische Skepticismus*, von dem in der Folge die Rede seyn wird, allein kann einen denkenden Kopf der Nothwendigkeit überheben, sich zu einer dieser Partheyen zu halten, und es mit allen drey übrigen

In unsern Tagen sollte ich wohl kaum befürchten dürfen; von Philosophen über das Daseyn der *atheisti-*

übrigen aufzunehmen. Er hebt die jeder Parthey *eigenthümliche* Behauptung aus, und vergleicht sie mit den Behauptungen der übrigen, wo es sich dann ergiebt dass:

a) Die den *dogm. Skeptikern* eigenthümliche Behauptung: „dass die Frage vom Daseyn Gottes schlechterdings unbeantwortet bleiben müsse," von allen drey übrigen Partheyen einstimmig verworfen werde.

b) Diess gilt eben so sehr von der den *Supernaturalisten* eigenthümlichen Behauptung: „dass die Gründe der Beantwortung jener Frage ausserhalb des Gebietes der Vernunft lägen."

c) Von der Behauptung der *dogmatischen Atheisten*: dass sich das Nichtseyn Gottes beweisen lasse."

d) Von der Behauptung der *dogmatischen Theisten*: dass sich das Daseyn Gottes beweisen lasse."

Die *Gegensätze* dieser Behauptungen, über deren jeglichen in der philosophischen Welt *drey Partheyen* gegen eine *Einzige* einig sind, heissen nun:

a. „Die Frage über das Daseyn Gottes lässt sich befriedigend beantworten." Diess wird gegen die Skeptiker von den drey übrigen Partheyen behauptet.

b. „Die Frage über das Daseyn Gottes lässt sich nicht durch Offenbarung beantworten," — gegen die Supernaturalisten von den drey übrigen.

c. „Die Frage über das Daseyn Gottes lässt sich nicht verneinend beantworten," — gegen die Atheisten von den drey übrigen.

d. „Die bejahende Antwort auf die Frage über das Daseyn Gottes lässt sich nicht demonstriren," — gegen die dogmatischen Theisten von den drey übrigen.

 Wenn

atheistischen Parthey *chicanirt* (man erlaube mir diess fremde Wort, dessen Bedeutung sich vielleicht zur Ehre unsers Vaterlandes mit keinem deutschen Worte geben läfst) zu werden. Es gab Zeiten, wo der theoretische Atheismus für ein des zeitlichen und ewigen Feuers würdiges moralisches und politisches Verbrechen gehalten wurde, und wo

Wenn diese meines Wissens von niemand bisher bemerkte, und bey der sonst so durchgängigen Uneinigkeit höchst auffallende Einhelligkeit von drey Partheyen gegen eine einzige über die angeführten wichtigen Hauptsätze jedem merkwürdig seyn muss, der je in seinem Leben über Religion selbst gedacht, und für Religion gefühlt hat: so muss ihm dieselbe noch viel merkwürdiger werden, wenn er bedenkt, dass diese Hauptsätze genau die Resultate sind, die sich aus der *Kantischen* Untersuchung des Erkenntnissvermögens ergeben, und die Bedingungen ausmachen, welche die Kritik der Vernunft für den einzig möglichen Erkenntnissgrund für das Daseyn Gottes fordert, Bedingungen, die nur in dem *Fundamente des moralischen Glaubens* vereinbar sind.

Dieses so leicht verständliche Resultat eines mühsamen Nachdenkens ist seitdem es No. 231 a. der Allgem. Literatur-Zeitung bekannt gemacht wurde, *mannigfaltig missverstanden* worden. So gefiel es z. B. einem Professor der Philosophie (auf seinem *Katheder)* darüber als über einen seynsollenden neuen Beweis für das Daseyn Gottes, und einem andern (in einer *Antikritik)* als über einen lächerlichen Versuch philosophische Behauptungen durch Mehrheit der Stimmen zu erhärten — zu spotten. Es ist daher wohl nicht überflüssig (wie ich sonst wenigstens in Rücksicht auf die Philosophen von Profession und zumal die *scharfsinnigen* unter ihnen, vermuthet hätte), zu erklären, dass jenes historische Resultat weder das Eine noch das Andere seyn sollte.

wo es freylich unter die Gewissenspflichten eines christlichen Philosophen gehörte, an dem Daseyn, ja auch sogar an der blossen Möglichkeit des Atheismus zu zweifeln. Ich glaube an der undankbaren Mühe, die sich noch vor kurzem einige berühmte Schriftsteller gegeben haben, den *Spinoza* gegen den *Namen* eines Atheisten zu verwahren, eben so sehr Spuren jenes unphilosophischen Zeitalters, als des Zwanges wahrzunehmen, den man in der *Periode der eklektischen Philosophie*, den Bedeutungen der Worte anzuthun genöthiget ist, um sich gegen die in die Augen springenden Folgen des Mangels allgemeingeltender, fester und mit sich selbst zusammenstimmender Principien zu sichern. — Doch heisse *Spinoza*, wie es jedem gefällt. Mir liegt gegenwärtig daran, über den Sinn, in welchem in meinem Buche die Worte *Theist* und *Atheist* genommen werden, mit meinen Lesern übereinzukommen. *Theist* heisst mir derjenige Philosoph, der eine von der Welt wesentlich verschiedene vernünftige und freye Ursache der Welt beweisen zu können glaubt; *Atheist* aber jeder, der Beweise des Nichtseyns, oder der entgegengesetzten Beschaffenheit einer solchen Ursache zu besitzen glaubt, er mag übrigens, wenn er vor einem Worte zu zittern Ursache hat, sich lieber an den Namen der besondern Sekte zu der er gehört, halten, und *Spinozist*, *Pantheist*, oder *Deist* heissen. Ich nehme hier das Wort *Atheist* in wie ferne es das Gegentheil des *Theisten* bedeutet; eine Bedeutung, welche diesem Worte sowohl im *gemeinen* als *philosophischen* Sprachgebrauche zukömmt. Ich weiss, dass es im letztern noch mehr Bedeutungen hat; aber ich verdiene aufs wenigste Entschuldigung, wenn ich mich an die eigentlichste halte.

Der *dogmatische Theist*, welcher das Daseyn Gottes durch Vernunftbeweise vollkommen erwiesen glaubt, kann wenigstens die Thatsache nicht läugnen, dass es nur für seine Parthey erwiesen ist, nicht für drey andere, welche diese Vernunftbeweise einhellig verwerfen. Mit einem Manne, der mir hierauf erwiedern könnte: „O! diese Skeptiker, Atheisten, und Supernaturalisten sind längst widerlegt; man sehe nur mein Compendium nach!" kann ich mich freylich nicht weiter einlassen. Er würde sich manche vergebliche Unannehmlichkeit ersparen, wenn er mein Buch ungelesen liesse. Aber jeden andern, der den Sieg seiner Parthey über alle übrigen nicht in *eigner Person* erfochten zu haben glaubt, würde ich zu bedenken bitten, dass jede der drey übrigen Partheyen eben so fest überzeugt ist, die Vernunftbeweise wären längst widerlegt, und ihr eigenes System habe durch jeden Angriff an Festigkeit und Evidenz gewonnen. Ich würde ihn zu bedenken bitten, dass jede von Zeit zu Zeit ihr nur in den Augen der Gegner, eingestürztes System mit neuen Verzierungen aufstellt, und von Zeit zu Zeit neue wichtige Vertheidiger erhält; zu bedenken bitten: ob es nicht wenigstens möglich sey, dass es den Vernunftbeweisen an Allgemeingültigkeit fehle, da sie nur für ein Viertheil der philosophischen Welt gelten? an siegender Kraft der Ueberzeugung, da sie bisher drey Theile aus vieren nicht zu überzeugen vermocht haben? ob nicht durch das Daseyn und die Fortdauer der drey alle Vernunftbeweise verwerfenden Partheyen wenigstens soviel ausgemacht sey, dass jene Vernunftbeweise keine unwiderstehlichen, jedem denkenden Kopfe verständlichen Demonstrationen sind? Durch alle Wendungen, Erörterungen und Verstärkungen

welche diese Beweise unter den Händen der Philosophen von Profession, des ganzen ehrwürdigen Standes der academischen Lehrer durch ganz Europa, erhalten haben, ist es mit ihnen nicht einmal so weit gebracht worden, dass sie auch nur den aufgeklärtesten und edelsten Forschern der Wahrheit allgemein eingeleuchtet hätten.

Ich weiss, dass man sich dieses Schicksal der Vernunftbeweise bald aus der Hartnäckigkeit bald aus der Unwissenheit der Gegner zu erklären gesucht hat. Allein ausserdem, dass die eine Erklärungsart eine abscheuliche Lieblosigkeit, die andere lächerlichen Eigendünkel verräth, sind auch beyde in Rücksicht auf Gründlichkeit so unphilosophisch, dass man denken sollte es wäre endlich die Zeit da, sie den Antipoden aller Philosophie zu überlassen. In dem kleinen Kreise meiner eigenen Erfahrung habe ich von *jeder* Parthey Männer kennen gelernt, die mir nicht nur durch ihre Talente und Einsichten höchst schätzbar, sondern auch durch ihren moralischen Character eben so verehrungswürdig sind. In der That würden diese Partheyen längst aufgehört haben, wenn sie nicht durch Anführer, die einander gewachsen waren, emporgehalten und fortgepflanzt worden wären. Jede derselben hätte sonst entweder durch die übrigen aufgerieben, oder auch sogar für sich selbst eingehen müssen. Der Pöbel aus jeder philosophischen Zunft, der nur durch Ansehen und fremde Leitung zusammengehalten werden kann, würde sich selbst überlassen auseinander gegangen seyn, er würde sich unter die Zünfte vertheilt haben, an deren Spitze er die stärksten und berühmtesten Führer angetroffen hätte.

Seit ungefähr zwanzig Jahren her sind in unsrem Vaterlande grosse und kleine Schriftsteller mit allen Arten von Waffen gegen den *Supernaturalismus* zu Felde gezogen, es sind nicht unbeträchtliche Siege über ihn davongetragen worden, und er ist darüber nicht ganz unverdienter Weise zum Spott der übrigen Sekten geworden. Gleichwohl hat es ihm unter seinen Anhängern nie an Männern von wahrem Genie, und echtem philosophischem Geiste gefehlt; und noch erst seit kurzem sind *Jakobis* und *Schlossers* zu seiner Vertheidigung aufgetreten, und haben wenigstens unbefangene Zuschauer davon überzeugt, dass unter allen jenen Siegen kein einziger eine entscheidende Niederlage gewesen sey.

So haben auch der dogmatische Skepticismus und der Atheismus, weder durch das ihnen entgegenwirkende Interesse der Religion und der Moralität, noch durch die positiven Gesetze der Staaten, noch durch die Intoleranz der privilegirten Philosophen und Theologen, eben so wenig als durch die theistischen Beweise, bis auf den heutigen Tag unterdrückt werden können.

Sollten, wie nicht anders zu vermuthen ist, die Vertheidiger der Vernunftbeweise für sich anführen wollen: „auf ihrer Seite befänden sich die besseren philosophischen Köpfe in einer so ungleich grösseren Anzahl, dass vielmehr die von allen drey übrigen Partheyen zusammengenommen mit ihnen verglichen kaum den vierten Theil des philosophischen Publikums ausmachen dürften;" so würde es vor allen Dingen darauf ankommen: ob sich diese grössere Zahl nicht aus ganz anderen Gründen erklären liesse, als aus der Gründlichkeit jener Vernunftbeweise. Ein vom Staate vorzüglich zur Erörte-

örterung und Befestigung der Grundwahrheiten der Religion und der Moralität bestellter und besoldeter Lehrer der Philosophie hatte schon darum keine andere Wahl, als sich für die Ueberzeugung von dem Daseyn Gottes zu erklären. Er musste sich also zur bejahenden Parthey und zwar zu demjenigen Theile der bejahenden Parthey halten, der seine Ueberzeugung auf Vernunftgründe baut; wenn er nicht bey seinen Kollegen den Namen eines Philosophen verwirkt haben wollte. Weit entfernt daran zu zweifeln, ob sich das Daseyn Gottes überhaupt demonstriren liesse, both er daher seinen ganzen Scharfsinn auf, um dasselbe wirklich zu demonstriren, und es an Strenge und Evidenz seiner Demonstration, wo möglich, allen übrigen zuvorzuthun.

So allgemein aber auch die akademischen Lehrer den Weg der Demonstration eingeschlagen haben mögen, so uneinig sind sie über die Frage: welche denn die eigentliche und unumstössliche Demonstration wäre. Einige lassen mehr als Einen Beweis, ja! eine Menge, die eines immer grösseren Zuwachses fähig seyn soll, gelten, während andere fest darauf beltehen, dass nur ein einziger mit Ausschluss aller übrigen der echte seyn könne; nur dass sie sich nicht darüber vergleichen können, welcher denn dieser Echte sey. Der eine stellt den *Ontologischen* als den einzig möglichen auf, den der andere, welcher den *physikotheologischen* verficht, für ein blosses Hirngespinnst erklärt. Ein dritter endlich widerlegt die beyden vorigen und sucht den von ihnen angefochtenen *Kosmologischen* als den allgemeingiltigen zu erhärten. Ich berufe mich auf die seit dreyssig Jahren in Teutschland erschienenen Kompendien; indem ich zuversichtlich behaupte,

 dass

dafs es keinen einzigen Vernunftbeweis gebe, der nicht selbst von den Vertheidigern der Vernunftbeweise bestritten und verworfen worden wäre. Wem die stolzen Ansprüche der dogmatisch theistischen Parthey noch nicht verdächtig geworden sind, und wer die Mühe nicht scheut, eine auch nicht ganz vollständige Sammlung besagter Kompendien zu durchgehn, und die in denselben aufgestellten Demonstrationen gegen einander zu halten; der wird bald gewahr werden, wie sich dieselben so rein unter einander aufheben, dafs auch nicht die Spur eines einzigen übrig bleibt. Auch dürfte man einen denkenden jungen Mann, um ihn gegen den Dogmatismus zu verwahren, oder davon zu heilen, nur mehrere Akademien bereisen lassen, um einige der berühmtesten Professoren das Daseyn Gottes beweisen zu hören.

Wenn man nun von der freylich sehr beträchtlichen Anzahl der akademischen Lehrer der Philosophie diejenigen aushebt, die über den echten Beweis vom Daseyn Gottes unter sich einig sind, diejenigen, welche nicht blofs darum beweisen, weil sie zum beweisen berufen zu seyn glauben, weil sie das Beweisen von ihren Lehrern gelernt haben, weil sie es einem Philosophen für schimpflich halten, nicht beweisen zu können; mit einem Worte, wenn man sich nicht an den gröſsern, sondern den bessern Theil, an die wenigen allein hält, die als wahre Selbstdenker, aus Antrieb ihres eigenen Genius beweisen: würde dann wohl die Zahl und das Gewicht dieser wenigen noch viel gröſser seyn, als die Zahl und das Gewicht der Selbstdenker an der Spitze der drey übrigen Partheyen?

Und

Und was hätte denn also die philosophierende Vernunft über den Erkenntnisgrund für das Daseyn Gottes durch ihre vornehmsten Repräsentanten bisher entschieden?

Die nicht minder unstreitige Thatsache, dass die *zweyte Grundwahrheit* der Religion, nähmlich die *Ueberzeugung von einem zukünftigen Leben* in der philosophischen Welt mit der *Ersten* gleiches Schicksal habe, bedarf hier um so weniger einer Erörterung, da alles bisher gesagte auch von ihr gilt. Destomehr aber scheint mir dasjenige, was ich unter der *Grundwahrheit der Moralität*, und dem *Erkenntnissgrunde* derselben verstehe, einer kurzen und genau bestimmten Erklärung zu bedürfen.

Ueber den Erkenntnissgrund der Grundwahrheit der Moralität.

Moralität oder Sittlichkeit heisst die *beabsichtigte* Uebereinstimmung willkührlicher Handlungen mit den Gesetzen der Vernunft. Eben dieselbe Uebereinstimmung ohne die Rücksicht, ob sie beabsichtiget worden ist oder nicht, heisst *Legalität*, oder Gesetzmässigkeit überhaupt.

In wie ferne diese Uebereinstimmung von der Willkühr des Handelnden abhängen soll, muss

derselbe das Vermögen haben, die Gesetze der Vernunft gegen die denselben in so manchen Fällen entgegenstehenden Forderungen der Sinnlichkeit durchzusetzen. Dieses Vermögen heisst *Freyheit*, in wie ferne der Handelnde bey der Ausübung desselben weder durch die Vernunftgesetze noch durch die Forderungen der Sinnlichkeit gezwungen handelt. Nicht gezwungen durch die Gesetze der Vernunft, kann er, wenn er will, der Sinnlichkeit — und nicht gezwungen durch Forderungen der Sinnlichkeit, kann er, wenn er will, der Vernunft den Vorzug geben. (Da ihm beydes gleich möglich ist, kömmt es blofs auf ihn an, woran er sich halten will.) Er hat freye Wahl, entweder seinen Entschluss durch seine Vernunft *selbst zu bestimmen*, oder ihn durch die Objecte der Sinnlichkeit *bestimmen zu lassen*.

In wieferne sich der Mensch dieses Vermögens zwischen zwey verschiedenen Gesetzen zu wählen, bewusst ist, (in wie ferne er weiss, dass er es in seiner Gewalt hat, gut oder böse zu handeln) in so ferne kann er durch die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit der Vernunftgesetze keineswegs im Bewusstseyn jener Freyheit gestört werden. Denn diese Nothwendigkeit ist zwar der Vernunft, aber nicht ihm selbst, der nicht lauter Vernunft ist, unüberwindlich; so wie die Nothwendigkeit des Instinktes, zwar dem Instinkte selbst, aber nicht dem Wesen, das neben Instinkt auch noch Vernunft hat, unvermeidlich ist. Aus der Nothwendigkeit des Vernunftgesetzes folgt, dass der Mensch keine andere Wahl habe — als zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, dass er zwischen zweyen *wählen müsse*, aber keineswegs dass er *keine Wahl* habe, nicht frey sey.

Ich

Ich will hier nicht untersuchen, ob eine noch so genaue Beobachtung der Vernunftgesetze, wenn sie gezwungen wäre, *moralisch* heissen könnte; ich behaupte nur, dass der Glaube: unser Wille handle auch selbst durch Vernunftgesetze *gezwungen*; unmöglich mit der Ueberzeugung von der durchgängigen Verbindlichkeit und Möglichkeit des Sittengesetzes bestehen kann. Denn dieser Glaube müsste nothwendig von dem Bewusstseyn begleitet seyn, dass es eine Menge Fälle gebe, wo der Zwang der Vernunft durch den Zwang der Sinnlichkeit vereitelt würde. Der Mensch könnte daher das Sittengesetz nur für jene Fälle für verpflichtend; (oder welches eins ist) seine Beobachtung nur für jene Fälle für möglich halten, in welchen der Zwang der Vernunft nicht durch den stärkern Zwang der Sinnlichkeit überwogen würde. Er würde also die Gesetzmässigkeit seiner Handlungen auf die von seinem Willen und ihm selbst gleich unabhängige Stärke seiner Sinnlichkeit ankommen lassen müssen; sie würde nur in wenigen, von ihm selbst unabhängigen Fällen zufälliger Weise möglich seyn. Diess ist die Ursache, warum ich die Ueberzeugung von der Freyheit, die *Grundwahrheit der Moralität* genannt habe.

Ich habe noch stärkere Gründe, die ich nur in der Folge, nachdem ich mit meinen Lesern über *allgemeingiltige Principien* einig seyn werde, das heisst nur *nach* der *Theorie des Vorstellungsvermögens* vortragen kann.

Wer nie über die Freyheit philosophiert hat, der ist von ihrer Wirklichkeit wie von seinem eignen Daseyn überzeugt. Sie ist ihm eine Thatsache, die er aus seiner inneren Erfahrung kennt, deren

er

er sich durch das Selbstgefühl bewuſst ist, und wovon er sich selbst neue Proben zu geben jeden Augenblick in seiner Gewalt hat. Die Wirklichkeit der Freyheit ist ihm der vollgültigste Beweis von ihrer Möglichkeit. Dasjenige, was so manchem Philosophen in dieser Möglichkeit unbegreiflich ist, fällt ihm nicht auf, oder bekümmert ihn so wenig, als das Unbegreifliche bey tausend andern Fällen, wo er sich mit Recht durch die Evidenz des Daseyns alles Grübelns über die Möglichkeit überhoben glaubt. Allein in der philosophischen Welt ist sogar die Wirklichkeit der Freyheit zum Probleme geworden, nachdem man es bisher vergebens versucht hat, über die Möglichkeit derselben einig zu werden. Ueber keinen andern Gegenstand haben auch die scharfsinnigsten Köpfe bey vielem Vortreflichen so viel Spitzfindiges, Unverständliches und Unlesbares geschrieben; und die Philosophie hat wohl keine andere Frage aufzuweisen die schwerer zu beantworten, und gleichwohl weniger abzuweisen wäre.

Neuere Schriftsteller, die sonst nichts weniger als Skeptiker sind, haben die Frage über die Möglichkeit der Freyheit für schlechterdings unbeantwortlich gehalten; und nur daraus läſst sich erklären, *wie* sie diese Frage in Rücksicht auf die Moralität für ganz entbehrlich und gleichgültig ansehen, und dreust behaupten konnten: Alle Zweifel an der Möglichkeit der Freyheit, würden durch die Evidenz des Selbstgefühls, welches der Wirklichkeit der Freyheit ein unwidersprechliches Zeugniſs gebe, vollkommen zum Schweigen gebracht.

Läſst sich aber dann auch das Daseyn von Philosophen läugnen, welche aus was immer für Gründen

den von der Unmöglichkeit der Freyheit überzeugt, das Zeugniſs des Selbſtgefühls für eine bloſse Täuſchung erklären?

Die Philoſophie muſs über den ***Erkenntniſsgrund*** für die Ueberzeugung von der Freyheit des Willens Rechenſchaft geben, er mag im Selbſtgefühle oder ſonſt wo immer vorhanden ſeyn. Iſt die Freyheit eine unbegreifliche Thatſache, ſo muſs wenigſtens dieſe Unbegreiflichkeit allgemeingültig erörtert werden, wenn ſie nicht mit der Unmöglichkeit verwechſelt; wenn aus ihr keine Unmöglichkeit gefolgert werden ſoll. Man muſs darüber einig geworden ſeyn, daſs nur die ***erkennbare*** nicht die ***denkbare***, die ***metaphyſiſche***, nicht die ***logiſche*** Möglichkeit der Freyheit unbegreiflich ſeyn könne. Sey es dann daſs ſich (aus ſehr begreiflichen Gründen) nicht begreifen laſſe: ***wie*** die Freyheit möglich ſey; ſo muſs doch wenigſtens vollkommen begriffen, allgemeingültig dargethan werden, daſs ſie nicht unmöglich ſey, daſs ſie keinen Widerſpruch in ſich faſſe, daſs ſie wenigſtens unter die denkbaren Dinge gehöre. Nur durch einen allgemeingültigenBeweis dieſer Nichtunmöglichkeit kann das Zeugniſs des Selbſtgefühls (auf welches ſich zwar die Wirklichkeit der Freyheit annehmen, aber aus welchem ſich keineswegs die Möglichkeit derſelben begreifen läſst) gegen alle Grübeleyen undZweifel der Spekulation geſichert, und zum ***philoſophiſchen Erkenntniſsgrunde*** für die Grundwahrheit der Moralität erhoben werden. Der gemeine Menſchenverſtand kann und muſs die Nichtunmöglichkeit der Freyheit ohne allen Beweis annehmen; ihm kann und muſs das Zeugniſs des Selbſtgefühls unabhängig von Vernunftbeweiſen ein vollgültiger Erkenntniſsgrund ſeyn. Allein

Allein die philosophirende Vernunft kann und muſs ſich Beweiſe der *Denkbarkeit* abfordern, bevor ſie dem Zeugniſſe eines *bloſsen Gefühls* trauen kann, das ihr ſo lange verdächtig ſeyn muſs, als ſie nicht über die *Nichtunmöglichkeit* des Bezeugten mit ſich ſelbſt einig iſt. Bis dahin giebt es keinen allgemeingeltenden Erkenntniſsgrund für die Freyheit, und in wieferne die philoſophiſche Ueberzeugung mit dem Erkenntniſsgrunde ſteht oder fällt, iſt es auch bis dahin in der philoſophiſchen Welt nicht ausgemacht, ob es Freyheit überhaupt gebe oder nicht.

Die *dogmatiſchen Philoſophen*, welche bisher das Zeugniſs des Selbſtgefühls für die Freyheit durch ihre Beweiſe gegen alle Einwürfe gerettet zu haben glauben, können ſich unmöglich einfallen laſſen, die *philoſophirende Vernunft* habe durch *ſie* die groſse Frage von der Freyheit des Willens befriedigend beantwortet, ohne nicht vorher *drey Partheyen welche das Gegentheil behaupten*, von der Ungiltigkeit ihrer Anſprüche auf philoſophirende Vernunft überwieſen zu haben. Auch über die Frage: ob es überhaupt einen Erkenntniſsgrund für die Freyheit gebe, zerfällt das philoſophiſche Publikum in eine *verneinende* und in eine *bejahende* Hauptparthey, die ſowohl durch ihren Streit gegeneinander, als durch ihre innern Spaltungen das Schauſpiel der vier Hauptſekten, und des ſonderbaren Kampfes derſelben fortſetzen, das aus eben ſo vielen *Akten* beſteht, als die ſpekulative Philoſophie wichtige Probleme bisher aufzuweiſen hatte.

Gegen allen Erkenntniſsgrund für die Freyheit erklären ſich die *Dogmatiſchen Skeptiker*, welche von der *Grundloſigkeit* des Begriffes der Freyheit überzeugt zu ſeyn glauben. Man hat läugnen wollen,

wollen, daſs dieſe Ueberzeugung aus den Principien des dogmatiſchen Skepticismus nothwendig erfolge, indem dieſer doch wenigſtens ſubjektive Wahrheit zulaſſe, und folglich dem Zeugniſſe des Selbſtgefühls inſoferne den Beyfall nicht verſagen könne. Freylich giebt der dogmatiſche Skeptiker ſubjektive Wahrheit zu; das heiſst, Uebereinſtimmung der Vorſtellung mit dem Gegenſtande, *in wieferne derſelbe gedacht wird.* Allein er erklärt dieſe ſubjektive Wahrheit ſo lange für eine mögliche Täuſchung, als es nicht erwieſen iſt, daſs der Gegenſtand ſo gedacht werden *müſſe*, wie er in der Vorſtellung vorkömmt. Dieſen Beweis, und die von demſelben abhängige Erkenntniſs der *objektiven Wahrheit*, hält er für unmöglich. Wenn er daher auch nicht die *Vorſtellung* der Freyheit läugnen kann, ſo kann er doch eben ſo wenig mit ſich ſelbſt einig werden, ob die Freyheit mehr als eine bloſse Vorſtellung, ob ſie als etwas von der Vorſtellung verſchiedenes denkbar, ob ſie mehr als eine bloſse Einbildung ſey. In wieferne er aber die Denkbarkeit der von der bloſsen Vorſtellung verſchiedenen Freyheit als unerweislich anſieht, läugnet er doch wohl allen philoſophiſchen Erkenntniſsgrund für die Freyheit.

Der *Fataliſt* geht noch weiter. Er findet den Begriff der Freyheit nicht nur grundlos, ſondern ſogar *widerſprechend*; weil er ſich keine Willenshandlung denken kann, die nicht durch unvermeidliche abſolute Nothwendigkeit beſtimmt würde. Hieher gehört z. B. der *Materialiſt* der alles Wirken und Leiden des Gemüthes den *Geſetzen der Bewegung*, und der *Pantheiſt* der alles Seyn und Handeln der hypoſtaſierten Nothwendigkeit, die

er

er für den Grundstoff aller Realität ansieht, unterwirft.

Die *bejahende* Hauptparthey wird kaum durch die unbestimmte Behauptung: dass es überhaupt einen Erkenntnissgrund für die Freyheit gebe, zusammengehalten; so sehr ist sie mit sich selbst über die Frage uneinig: ob dieser Erkenntnissgrund in der natürlichen Vernunft, oder in der übernatürlichen Offenbarung aufzusuchen sey?

Der *Supernaturalist* hält alle Vernunftgründe für die Denkbarkeit der Freyheit für Täuschungen des Eigendünkels der verkehrten Vernunft. Die *natürliche* Freyheit ist ihm gerade das Gegentheil von dem, was sie dem *dogmatischen Theisten* ist. Dieser hält sie für das Vermögen das *Beste*, jener für das Vermögen das *Schlimmste zu wählen* — ein Unvermögen der geschwächten, sich selbst, oder vielmehr der Sinnlichkeit hingegebenen Vernunft, die nur durch übernatürlichen Beystand, Erleuchtung von oben herab, theologische Gnade, in die Freyheit der Kinder Gottes wieder eingesetzt werden kann, seitdem sie Sklavinn der Sünde geworden ist. Diese Freyheit ist nur durch Offenbarung erreichbar, und wird den Gläubigen mit dem Lichte derselben zu Theil.

Vergebens ist diese Lehre von der *übernatürlichen Freyheit* durch die Vertheidiger der *natürlichen* als äusserst unphilosophisch erklärt worden. Die älteren Supernaturalisten haben den Namen eines Philosophen als einen Schimpfnamen von sich abgelehnt, und einige neueren glauben ihn dadurch in einen Ehrentitel umzuschaffen, dass sie sich desselben ausschliessend bemächtigen. Der Umstand, dass

daſs ſie ſich aller Unterſuchung über die *Möglichkeit* der Freyheit, die ihnen *Glaubensartikel* iſt, enthalten, verſchaft ihnen den Vortheil, daſs ſie über dieſe Möglichkeit *unter ſich einig ſind*, während die guten Köpfe unter ihnen allen philoſophiſchen Scharfſinn aufbieten, um das Unphiloſophiſche an den Blöſſen der Parthey ſichtbar zu machen, welche die Freyheit durch Vernunftgründe zu erkennen vorgiebt.

Leider! ſind die Vertheidiger der Freyheit durch Vernunftgründe, welche über dieſe Streitfrage die vierte Parthey ausmachen, eigentlich nur noch darüber nicht einverſtanden: *was ſie ſich unter der Freyheit zu denken haben.* So findet z. B. der *Determiniſt* die Freyheit nur in der Abhängigkeit des Willens von Geſetzen, die durch Vernunft *erkannt* ſind, und in ſo ferne denſelben von der Sinnlichkeit unabhängig machen; der *Aequilibriſt* hingegen in der gänzlichen Unabhängigkeit des Willens von der Vernunft ſowohl als von der Sinnlichkeit. Beyde beſchuldigen ſich gegenſeitig des Fatalismus, den dieſer in der moraliſchen Nothwendigkeit, und dem nothwendigen Beſtimmtwerden; jener aber in dem gänzlichen Gleichgewichte, und der blinden Willkühr zeigen zu können glaubt. So wird z. B. dem *Determiniſten* vorgeworfen ſeine Freyheit ſey ein leeres Wort, womit er ſich und andere täuſche; und ſeine moraliſche Nothwendigkeit nur ein milderer Name für den unüberwindlichen Zwang. Es ſey ganz einerley, ob der Wille durch Sinnlichkeit oder durch Vernunft genöthiget würde, wenn er nur durch etwas was nicht er ſelbſt iſt, beſtimmt werde. In beyden Fällen ſey dasjenige, wodurch

 er

er bestimmt werde, das von ihm unabhängige Naturgesetz. Die Vernunft, oder *das Vermögen den nothwendigen Zusammenhang unter den Dingen an sich einzusehen*, hienge ganz von dem nothwendigen Zusammenhange der Dinge, und durch sie der Wille von eben demselben ab. Durch diesen nothwendigen Zusammenhang bestimmt werden, könne doch unmöglich *frey* handeln heissen. Durch Sinnlichkeit bestimmt werden wäre eben so viel als durch *einzelne* Eindrücke der Dinge; durch Vernunft bestimmt werden eben so viel als durch den *Zusammenhang* der Dinge genöthiget seyn. Warum soll der Zusammenhang der Dinge meinen Willen weniger Gewalt anthun, als der einzelne Eindruck? warum dieser meine Freyheit aufheben, jener aber sie sogar ausmachen helfen? u. s. w. Es dürfte freylich nicht den Deterministen an Antworten fehlen, ob sie aber auch allgemein befriedigend seyn würden, muss hier unentschieden bleiben. Keine der bisherigen wenigstens hat auch nur die übrigen dogmatischen Vertheidiger der natürlichen Freyheit, vielweniger aber die drey andern Partheyen überführt, deren Daseyn und Fortdauer laut genug zeuget, dass in der philosophischen Welt über die Grundwahrheit der Moralität so wenig als über die Grundwahrheit der Religion etwas allgemeingeltendes feststeht.

Ueber

Ueber den
ersten Grundsatz
der Moral.

Wenn unter dem *Sittengesetz* die Richtschnur verstanden wird, welche von der Vernunft für gewisse menschliche die willkührlichen genannte Handlungen bestimmt (vorgeschrieben oder nur erkannt??) wird; so sind die Philosophen ziemlich unter sich einig, dass es in dieser weiten Bedeutung des Wortes, die jeder nach seiner Weise näher erklärt, ein Sittengesetz gebe. Versteht man aber ein Gesetz darunter, das sich unter allen möglichen dadurch unterscheidet, dass es nur in so ferne beobachtet werden kann als es keinem andern Zwecke untergeordnet wird, ein Gesetz, welches nur in so ferne erfüllt werden kann, als es lediglich um seiner selbst willen erfüllt wird, ein Gesetz, das sich mit keiner Sanktion, bey der die Abhängigkeit des menschlichen Willens von Lust und Unlust zum Grunde liegt, verträgt: so wird man nur von sehr wenigen verstanden, von den meisten für einen grillenhaften Schwärmer angesehen, und fast alle werden darüber einig seyn, dass es in diesem Sinne kein Sittengesetz gebe*).

So verschieden man auch in der philosophischen Welt über das Wesen des Sittengesetzes, d. h. über den *Grund der Verbindlichkeit* desselben, gedacht hat, so sehr scheint man bisher darüber einverstan-

*) Wenigstens alle mir bekannten Philosophen bis auf *Kant*, und alle mir bekannten Theologen bis auf — *Jesus Christus*.

verstanden gewesen zu seyn, daſs jener *Grund* keineswegs unabhängig von Luſt und Unluſt gedacht werden, und daſs dasjenige, was man bisher Sittengesetz genannt hat, entweder *nur durch* oder wenigstens *nicht ohne* die Sanktion von Luſt und Unluſt Gegenſtand unſres Willens ſeyn könne. Allein eben dieſe Einhelligkeit dürfte wohl als ein gemeinſchaftliches Miſsverſtändniſs verdächtig werden, wenn man den Streit der Philoſophen über den Grund der ſittlichen Verbindlichkeit, oder welches eben ſo viel heiſst über die Frage, mit welcher das Sittengesetz ſteht oder fällt als unpartheyiſcher Zuſchauer genau ins Auge faſst, und am Ende gewahr wird, daſs eben jene Unentbehrlichkeit von Luſt und Unluſt zur Verbindlichkeit des Sittengesetzes, die Scheidewand iſt, durch welche die philoſophiſche Welt über den Grundbegriff der Sittlichkeit ſelbſt in *zwey entgegengesetzte Partheyen* getrennt wird, die, ſo lange dieſe Scheidewand beſteht, ſich unmöglich vereinigen können.

Die eine dieſer Partheyen glaubt den Grund der Verbindlichkeit des Sittengesetzes in der Empfänglichkeit des Gemüthes für Luſt und Unluſt gefunden zu haben. Sie hält die Vernunft bloſs für die *Auslegerinn*, oder höchſtens für die *Concipiſtinn* des Sittengesetzes, nicht für die *Gesetzgeberinn*, welchen Rang ſie dem Triebe zum Vergnügen einräumt, der denſelben nach der Meynung einiger dieſer Parthey höchſtens mit der Natur der *Dinge auſſer uns* in ſo ferne theilt, als dieſe mehr oder weniger geſchickt ſind ihn zu befriedigen. Die andere Parthey ſucht den Grund der Verbindlichkeit des Sittengesetzes in der Vernunft auf, und erkennt die Vernunft für die *Gesetzgebende*,

bende, den Trieb nach Vergnügen aber nur für die *ausübende Gewalt* im Regimente des menschlichen Geistes. Man kann es dieser Parthey nicht wohl verdenken, wenn sie die *theoretische Tugend* der erstern für blosse *Klugheit* erklärt, und den Namen der *Weisheit* ausschliessend für die Ihrige vorbehält. Allein eben so wenig dürften die Gründe ganz verwerflich seyn, mit welchen jene gegen alle Trennung der gesetzgebenden und ausübenden Gewalt bey den moralischen Bestimmungsgrunde des Willens protestieren. Wenigstens haben sich die vorzüglichsten Köpfe dieser Parthey bisher durch keine Antwort überzeugt gefunden, welche ihnen die Gegenparthey auf die Fragen gegeben hat: „Ob die Vernunft und ihre Gesetze ohne Dazwischenkunft vom Vergnügen und Missvergnügen auch wohl das Vermögen hätte den Willen zu bestimmen? und wenn sie dasselbe erst durch den Trieb nach Vergnügen erhielten, ob nicht dann von demselben alle gesetzliche Kraft des Sittengesetzes abhienge?“ Ohne hier zwischen diesen Partheyen entscheiden zu können und wollen, müssen wir uns gegenwärtig begnügen, die innere Verfassung derselben und ihr Verhältniss gegeneinander historisch zu beleuchten.

Das moralische Gesetz ist durch den Grund seiner Verbindlichkeit, worin derselbe auch immer bestehen mag, sowohl *gegeben*, als vermittelst desselben allein *erkennbar*. Die Frage: „giebt es einen Erkenntnissgrund für das moralische Gesetz?“ müsste also eben so viel heissen, als: „giebt es einen Grund der Verbindlichkeit,“ oder auch sogar: „giebt es überhaupt ein moralisches Gesetz?“ Nichts kann meines Erachtens der Menschheit zur

grösseren Ehre gereichen, nichts die Heiligkeit des moralischen Gesetzes in ein auffallenderes Licht setzen, und den Primat der praktischen Vernunft über die theoretische einleuchtender darthun, als der höchstmerkwürdige Umstand: dass es in der philosophischen Welt nie die Frage war und seyn konnte: ob es ein moralisches Gesetz gebe, sondern dass dasselbe immer als vorhanden vorausgesetzt wurde, dass über die Frage: giebt es einen Erkenntnissgrund für das moralische Gesetz? keine verneinende Parthey aufgestanden ist, und dass die wirklich streitige Frage über den Grund der Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes, nie den Sinn hatte: ob es einen solchen Grund gebe? sondern nur *worin derselbe bestehe**).

Die eine Hauptparthey, welche diesen Grund in der Empfänglichkeit für Lust und Unlust aufsucht, findet denselben entweder in einer ursprünglichen und natürlichen, oder aber in einer erworbenen und erkünstelten Einrichtung dieser Empfänglichkeit, und trennt sich hierüber in zwey sehr entgegengesetzte Partheyen.

Aeusserlich bestimmter subjektiver Grund der moralischen Verbindlichkeit.

Der Trieb nach Vergnügen, behauptet die eine dieser Partheyen, würde sich selbst und seiner ursprüng-

*) Von einzelnen frechen und aller Sittlichkeit offenbar Hohn sprechenden Schriftstellern kann unter der Rubrik einer besondern Parthey so wenig die Rede seyn, als von Missgeburten und Auswüchsen in der Klassifikation der Naturgattungen.

ursprünglichen Einrichtung überlassen, einzig und allein dem Gesetze der Sinnlichkeit folgen, wie dieses wirklich bey allen übrigen Thieren, und bey allen Völkern in eben dem Verhältnisse der Fall ist, in welchem sich dieselben dem ursprünglichen *Stande der Natur* nähern. Wenn also gegenwärtig der Trieb nach Vergnügen bey kultivierten Nationen ausserdem noch einem andern und ihm so ganz fremden Gesetze, als das moralische sey, Sanktion gäbe; so müsse er diese ihm unnatürliche Richtung von *aussen her*, durch künstliche Bildung oder Zwang erhalten haben; und der Grund der Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes, so wie der durch ihn bestimmte Unterschied zwischen Tugend und Laster wäre der menschlichen Natur vielmehr aufgedrungen, als eigenthümlich und angebohren. Wirklich könne das Sittengesetz unmöglich Naturgesetz für den menschlichen Willen seyn; denn sonst müsste es von allen befolgt, oder doch wenigstens von allen erkannt werden; es könnten unmöglich sogar unter den kultivirtesten Nationen Gewohnheiten und positive Gesetze eingeführt seyn, die dem Sittengesetze geradezu widersprechen; was bey einem Volke Laster ist, könnte nicht beym andern Tugend und umgekehrt heissen u. s. w.

Nur hierüber sind die Anhänger dieser Meynung noch nicht ganz unter sich einig geworden, ob sie ihren *künstlichen* Grund der moralischen Verbindlichkeit mehr in der Erziehung und Gewohnheit (wie z. B. *Montaigne*), oder mehr in der *bürgerlichen* Gesellschaft (wie z. B. *Mandeville*), oder in beyden zugleich aufsuchen sollen. Die scharfsinnigsten halten sich gemeiniglich an das

 letztere;

letztere; doch so, dass sie dabey Erziehung und Gewohnheit der bürgerlichen Gesellschaft unterordnen. Sie halten die moralischen Gesetze für Einschränkungen des sinnlichen Triebes der einzelnen Menschen, durch eben dieselben sinnlichen Triebe der ganzen Gesellschaft; und glauben, dass die Gesellschaft durch ihr blosses Uebergewicht an physischer Stärke und Klugkeit über jedes einzelne Mitglied in Stand gesetzt sey, mit den Handlungen die zu ihrem Nachtheil gereichen, erkünstelte physische Uebel (Strafen) und mit den Handlungen die ihren Vortheil befördern, erkünstelte Vortheile (z. B. *Ehre*) zu verbinden, und auf diese Weise mit Beyhülfe von Erziehung und Gewohnheit eine künstliche Vorstellungsart hervorzubringen, die man für natürlich zu halten versucht würde, wenn nicht der unaufhörliche Widerspruch zwischen den Forderungen des Eigennutzes und der Gesellschaft, auch an dem kultiviertesten Menschen so auffallend unterscheiden liesse; was der Natur eigenthümlich angehöre, und was ihr durch äussere Umstände aufgedrungen wäre.

Gemeiniglich erklären sich die *dogmatischen Skeptiker* für diese Meynung, wenn sie sich über den Grund der moralischen Verbindlichkeit diejenige Auskunft geben wollen, die sie ihren Grundsätzen gemäss bloss unter den Bedingungen der subjektiven Wahrheit, *Gewohnheit*, *Erziehung*, *Erfahrung* u. s. w. aufsuchen können.

Uebrigens wird die Parthey, welche sich für den künstlichen Grund der moralischen Verbindlichkeit erklärt, von allen übrigen beschuldiget, dass sie allen eigentlichen Unterschied zwischen Tugend

gend und Laster aufhebe, und das Sittengesetz zwar den Namen nach behaupte, aber in der Sache selbst läugne. Am meisten wird es ihr von der zweyten Parthey, welche den Grund der moralischen Verbindlichkeit in dem *natürlichen* Triebe nach Vergnügen entdeckt zu haben glaubt, verdacht, daſs sie die Sittlichkeit für einen unnatürlichen und gewaltsamen Zustand des Menschen erkläre, da doch der menschlichen Natur nur durch Unsittlichkeit Gewalt angethan würde, und der Mensch nach dem *Zeugnisse der Erfahrung* sich in eben dem Verhältnisse besser befände, als er moralischer geworden wäre. Allein sie stellen ihren Gegnern mit genau so vieler Zuversicht ebenfalls das Zeugniſs der Erfahrung entgegen, durch welches sie erhärten zu können glauben, daſs es unter allen kultivierten Nationen, zumal unter denjenigen, bey denen am meisten von Moralität gesprochen würde, weit mehr Laster als Tugend gebe: daſs der *Weise* und seine Glückseligkeit ein bloſses Ideal wäre, der wirklich existierende Freund der Tugend aber, nicht nur meistens durch das schlimmste äussere Schicksal gedrückt, sondern auch durch zahllose innere Leiden, und den qualvollsten Kampf mit sich selbst um den Genuſs seines Lebens gebracht würde, und daſs endlich das Laster ein eben so sehr erkünstelter Zustand als die Tugend selbst, und die traurigen Folgen desselben dem Menschen in eben dem Verhältnisse fremde wären, als dieser, ohne etwas von einem moralischen Gesetze gehört zu haben, seiner Natur überlassen, von dem Zwange der ihm in der bürgerlichen Gesellschaft angethan würde, frey lebte u. s. w.

Ohne mich in den Streit dieser Partheyen mischen zu können, glaube ich hier nur anmerken zu dürfen, dass die *äussere Erfahrung* wohl von beyden mit ziemlich gleichem Rechte für ihre Behauptungen angeführt werden dürfte, die *innere* aber die sich nicht mittheilen, auch nicht auf Treu und Glauben annehmen lässt, nur jeden für sich zu überzeugen vermöge, ob ihm der Zustand der Moralität *natürlich* sey oder nicht.

Innerlich bestimmter subjektiver Grund der moralischen Verbindlichkeit.

Zerfällt doch aber auch selbst jene zweyte Parthey, welche die Sittlichkeit von einem auf die ursprüngliche Empfänglichkeit für Vergnügen und Missvergnügen gegründeten Naturgesetze ableitet, in zwey andere entgegengesetzte Partheyen, wovon die eine den durch Vernunft geleiteten Trieb nach *Vergnügen überhaupt* so wenig für den echten Grund der moralischen Verbindlichkeit anerkennt, dass sie diesen Grund vielmehr durch einen besondern dem Menschen eigenthümlichen *Sinn*, den sie den *moralischen* nennt, erklären zu müssen glaubt; während die andere diesen Sinn für schlechterdings überflüssig hält, und dem bekannten von seinen Gegnern vielleicht zu sehr herabgesetzten und von seinen Vertheidigern zu sehr erhobenen *Systeme des Epikurs* beypflichtet.

Da die neuen Epikuräer auf der einen Seite überzeugt sind, dass jedes Vergnügen, so geistig auch immer der Gegenstand davon seyn möge, nur durch *Sinnlichkeit* genossen werden könne; da sie auf der andern Seite die Sinnlichkeit entweder für eine blosse

bloſse Eigenſchaft der Organiſation anſehen, oder doch wenigſtens dieſelbe nicht unabhängig von der Organiſation zu denken vermögen; ſo ordnen ſie alle *Arten* von Vergnügen dem *Phyſiſchen*, als der einzig möglichen *Gattung* unter, und erkennen den *Zuſtand des Körpers* für die einzige oder doch die erſte und letzte Quelle aller Glückſeligkeit und alles Elendes. Dieſes vorausgeſetzt erklären ſie die im moraliſchen Geſetze beſtimmte Weiſe zu handeln, oder die *Tugend*, für das einzige *Mittel* zu dem nothwendigen *Zwecke* des menſchlichen Willens, nämlich der *Glückſeligkeit*, oder der gröſsten möglichen Summe angenehmer Empfindungen in dem höchſten Grade und der längſten Dauer. Da nun jedes Mittel nur durch den Zweck beſtimmt und nothwendig gemacht würde, ſo wäre der Trieb nach Glückſeligkeit der wahre und einzige in der menſchlichen Natur vorhandne Grund der moraliſchen Verbindlichkeit, zumal da die Vernunft eigentlich nichts anders als eine Modifikation der Sinnlichkeit, das Vermögen den Zuſammenhang der Dinge wahrzunehmen, ſey.

Den Anhängern dieſes Syſtems, zu welchem ſich unter andern vorzüglich die *Materialiſten* bekennen, wird von den Vertheidigern des *moraliſchen Sinnes* Schuld gegeben; ihre Theorie wäre nichts weiter als ein wohlberechnetes Syſtem des Eigennutzes und der verfeinerten Wolluſt. Die eigentliche Moral, die ſich mit jener Theorie durchaus nicht vertrage, müſſe zwar auch *Vergnügen* als Triebfeder des Willens annehmen, aber ein Vergnügen von ganz anderer Art, welches ſich durchaus nicht auf das *Phyſiſche* zurückführen lieſse. Es ſey zwar nicht zu läugnen, daſs ſelbſt auch die Forderun-

derungen des wohlverstandenen Eigennutzes durch die Beobachtung des moralischen Gesetzes erfüllt würden. Allein wenn der Eigennutz, als der Grund der moralischen Verbindlichkeit angenommen würde; so würde selbst die Beobachtung des Sittengesetzes in den meisten Fällen, wo nicht gar durchgängig, unmöglich seyn. Denn es würde, um aus den Folgen einer Handlung seine Pflicht zu erkennen, eine *Berechnung* erfordert werden, welcher auch der aufgeklärteste Verstand selten oder gar nie gewachsen seyn würde. Diese Berechnung könne nur durch ein natürliches Gefühl erspart werden, welches die Pflichtmäßsigkeit einer Handlung durch Vergnügen, die Pflichtwidrigkeit aber durch Misvergnügen ankündigte; und zwar durch ein Vergnügen, dass sich von allem gröberen und feineren *Sinnlichen* dadurch unterscheidet, dass es kein Gefühl unsers *eigenen* verbesserten Zustandes, das heisst, dass es ganz *uneigennützig* sey. Es müssten also im menschlichen Gemüthe zwey ganz verschiedene Grundtriebe angenommen werden, wovon der eine *eigenes* der andere aber *fremdes* Wohlbefinden zum Zwecke hätte; so wie die der menschlichen Natur angemessene Glückseligkeit nur in der Befriedigung dieser beyden Triebe bestehen könne, in einer Befriedigung die nur in so ferne möglich wäre, als der eigennützige Trieb dem uneigennützigen untergeordnet, mit demselben harmonisch zusammen wirke.

Dieser uneigennützige Trieb, erwiedert der Epikuräer, ist nichts anders als der eigennützige selbst, aber durch Vernunft modificiert. Alles Vergnügen ist Gefühl des eigenen verbesserten Zustandes,

des, und ich kann mich für den verbesserten Zustand eines andern nur in so ferne interessiren, als mir derselbe Vergnügen, das heisst, Empfindung meines eigenen verbesserten Zustandes gewährt. Es lassen sich auch bestimmt genug die Wege angeben, auf welchen der eigennützige Trieb zu dieser Verfeinerung gelangt, durch die er keineswegs seine vorige Natur ablegt. Mit dem Eintritt in die bürgerliche Gesellschaft hat der einzelne Mensch sein Wohl und Weh grösstentheils in die Hände der Gesellschaft niedergelegt. Sein Bestes hängt von dem Besten der Gesellschaft ab. Er kann seinen Genuss nur in so ferne sicher stellen, als er den Genuss anderer ungestört lässt, und er kann für die Vervielfältigung seines Genusses nicht besser sorgen, als wenn er den Genuss anderer befördert. In eben dem Verhältnisse als er sich selbst zu vergessen scheint, wird er der ganzen Gesellschaft wichtiger, und erwirbt er sich Ansprüche auf Vortheile, die ihm nur die ganze Gesellschaft zu gewähren mächtig genug ist. Vortheile aus deren Wichtigkeit sich das Aufopfern mancher kleineren Güter, und das freywillige Aufsichnehmen grösserer aber ungewisser Uebel sehr wohl erklären lässt. Geschieht es endlich, dass der Tugendhafte bey den zum Vortheil anderer Menschen unternommenen Handlungen aufhöre, sich alles eigennützigen Zweckes bewusst zu seyn, und dass er die Tugend nicht mehr für ein blosses Mittel, sondern für den Zweck selbst anzusehen anfängt: so verliert er nichts dabey, und er gelangt auf eben demselben Wege dazu, wie der Geitzige, der sein Geld allen Vortheilen vorzieht die ihm der Gebrauch desselben als eines blossen Mittels verschaffen könnte.

Inner-

Innerlich bestimmter objektiver Grund der moralischen Verbindlichkeit.

Diesen Streit glaubt eine dritte Parthey entschieden zu haben, die den Grund der moralischen Verbindlichkeit in der *Vernunft* entdeckt zu haben vorgiebt. Dieser Grund, meynt sie, kann weder in einem künstlichen noch in einem natürlichen Triebe, weder in dem physischen noch auch in dem moralischen Gefühle, sondern nur in demjenigen *Objekte* liegen, das dem Willen nicht durch die Sinnlichkeit, sondern einzig durch die Vernunft vorgehalten wird: und dieses Objekt heisst *Vollkommenheit*. Die Vernunft kann ihrer Natur zufolge nichts anderes billigen als das Vollkommene. In wie ferne daher der Wille nach Vollkommenheit strebt, handelt er dem Naturgesetze der Vernunft, und nicht dem Instinkte gemäss, von keinem eigennützigen Triebe, sondern durch die uneigennützige Schätzung des innern Werthes bestimmt. Schade nur dass sich die Anhänger dieser Parthey über die Bedeutung des Begriffes von Vollkommenheit bisher so wenig vereinigen konnten!

Einige verstehen nichts anderes als diejenige Beschaffenheit der Dinge darunter, wodurch dieselben Gegenstände angenehmer Empfindungen werden, die *Einheit* des *Mannichfaltigen* im Objekte, wodurch dasselbe unser Vorstellungsvermögen zugleich *leicht* und *stark*, das heisst, *angenehm* beschäftiget. Freylich hängt diese Beschaffenheit in wie ferne sie an den Dingen vorhanden seyn soll, nicht von unserer Sinnlichkeit, aber auch eben so wenig von unsrer Vernunft ab. Als blosse Vollkommenheit, ein Abstraktum, kann sie freylich nur durch

durch *Vernunft* vorgestellt, das heisst, *gedacht* werden; aber in wie ferne sie als Beschaffenheit eines Gegenstandes, als Concretum, Vergnügen erwecken soll, muss sie *empfunden*, durch *Sinnlichkeit* vorgestellt werden. Das Vermögen der Vollkommenheit uns zu gefallen, hängt also eben so sehr von dem *Empfindungsvermögen* als von der Vollkommenheit selbst ab. Das Streben nach Vollkommenheit würde also im Grunde eben so viel als der Trieb nach Vergnügen heissen und der Vertheidiger des Grundsatzes der Vollkommenheit würde bey seiner Fehde mit dem Epikuräer, mit dem er in der Sache selbst einverstanden wäre, über nichts als Worte zanken. Wirklich würde es ganz unbegreiflich seyn, wie Philosophen, welche jedem Gegenstande, in wie ferne er Vergnügen gewähren kann, Vollkommenheit einräumen, und in ihren Schriften bey jeder Gelegenheit die *grobsinnliche Lust* undeutliche Vorstellung von der Vollkommenheit des Körpers nennen, (z. B. selbst der vortrefliche *Moses Mendelssohn*) gleichwohl die Vollkommenheit zu einem ausschliesend der Vernunft angehörigen Objekte machen können; wenn man nicht durch tausend ähnliche Fälle gewohnt wäre, unsre neuern philosophischen Schriftsteller mit den Bedeutungen der Worte sehr willkührlich verfahren zu sehen.

Um dem Worte *Vollkommenheit* einen Sinn zu geben, in welchem es wenigstens bey der Frage über den Grund der moralischen Verbindlichkeit, etwas von der Vernunft allein abhängiges bedeuten soll, erklären andere die Vollkommenheit, welche dem moralischen Gesetze zum Grunde liegen soll: für Uebereinstimmung des Willens mit den Gesetzen der Vernunft. Sie nehmen also die *Folge*

der

der moralischen Verbindlichkeit für den *Grund* derselben an; und drehen sich unvermerkt im Cirkel herum.

Andere endlich glauben sich bequemer auszudrücken, indem sie die Vollkommenheit für die Zusammenstimmung aller unserer Neigungen und Fähigkeiten sowohl unter einander selbst, als zu ihrem gemeinschaftlichen *Zweck* erklären, eine Zusammenstimmung, welche durch *Vernunft allein* möglich und nothwendig gemacht würde. Sie können zwar, wie sie sich ausdrücken, über den *Namen* nicht sowohl einig werden, den sie diesem Zwekke zu geben hätten; ob er ebenfalls wieder Vollkommenheit, ob er gröſste mögliche Entwicklung unsrer Fähigkeiten, ob er gröſste mögliche Wirksamkeit unsrer Kräfte, ob er gröſstes mögliches Wohl des menschlichen Geschlechtes u. d. m. heissen soll. Dafür aber sind sie unter sich (und ohne es selbst zu wissen mit ihren Gegnern) einverstanden, daſs alle diese Zwecke sich dem Willen nur durch das Vergnügen, das sie ihm verheissen, empfehlen, und *folglich für denselben weiter nichts als Mittel zu seinem obersten Zwecke — dem Vergnügen — seyn können.*

Aeusserlich bestimmter objektiver Grund der moralischen Verbindlichkeit.

Der philosophirende *Supernaturalist*, der zwar auch den Grund der moralischen Verbindlichkeit in der Vollkommenheit, aber in der Vollkommenheit als *Substanz* vorgestellt, d. h. in der Gottheit, aufsucht, lächelt mitleidig über diese vergeblichen Versuche der *blinden Heiden* sich eine Moral

Moral ohne Gott, ein Gesetz ohne Gesetzgeber erkünsteln zu wollen, und findet in der Uneinigkeit der *Naturalisten* über den Grund des Sittengesetzes die nothwendige Folge der verkehrten Anschläge der sich selbst überlassenen Vernunft. Ihm ist es unbegreiflich, wie die Bestimmung eines Gesetzes, von dem die Glückseligkeit der Menschen, oder vielmehr die Verherrlichung der Gottheit abhängt, der *menschlichen* Vernunft, die erst durch Beobachtung dieses Gesetzes zum Gebrauch ihrer Kräfte gelangen sollte, überlassen könnte; der menschlichen Vernunft, die ihre gänzliche Untüchtigkeit zur moralischen Gesetzgebung schon dadurch genugsam bewiese, dass sie nicht einmal durch ihre vornehmsten und berühmtesten Repräsentanten über den Grund der moralischen Verbindlichkeit mit sich selbst einig werden könnte; und wenn sie endlich auch noch so sehr mit sich selbst darüber einig wäre, ob und was sie den Menschen vorzuschreiben hätte, dennoch erst von dem Triebe nach Vergnügen erwarten müsste, dass er ihre Vorschriften zu wirklichen Gesetzen erhübe. Dem Supernaturalisten ist daher der Wille der Gottheit die einzige Quelle der moralischen Gesetze, und die *Abhängigkeit des Menschen von Gott* der eigentliche Grund der Verbindlichkeit jener Gesetze. Ein Glück, wenn der Supernaturalist philosophisch genug denkt, um den Willen der Gottheit durch *eine Vernunft* bestimmen zu lassen, welche nur die Schranken abgerechnet, *menschlich* ist. Denn giebt er der *göttlichen Vernunft* eine ganz andere Natur, die theils unbegreiflich, theils das Gegentheil der menschlichen seyn soll, so ist er genöthiget, den göttlichen *Willen unfehlbare* Ausleger seiner unbegreiflichen Rathschlüsse aufstellen,

 Unter-

Unterdrückung der menschlichen Vernunft, Glauben an Widersprüche gebiethen, und an allem was der menschlichen Natur zuwider ist, Wohlgefallen finden zu lassen. Die Moral, die auf diesem Wege gefunden wird, ist noch heut zu Tag die sittliche Richtschnur von mehr als der einen Hälfte der christlichen Welt.

Aber auch der aufgeklärteste Supernaturalist muss den Knoten durch ein Wunder der übernatürlichen Gnade zerhauen lassen, wenn er den menschlichen Willen durch das, was er den Grund der moralischen Verbindlichkeit nennt, nämlich durch die Abhängigkeit von dem göttlichen, ohne Dazwischenkunft von Liebe, Hoffnung, Furcht, und also vom *Triebe nach Vergnügen* unabhängig bestimmen lassen will.

Bey aller Verschiedenheit der bisher angeführten Meynungen über den Grund der moralischen Verbindlichkeit, oder welches eben so viel ist, über das Wesen der Sittlichkeit, ist man gleichwohl in der philosophischen Welt ziemlich einig darüber, dass die Moral eine *Wissenschaft* im strengsten Sinne des Wortes sey, welche an Evidenz ihren Rang gleich nach der *Mathematik* einnähme. Da man es nun für ausgemacht annimmt, dass jede eigentliche Wissenschaft einen *ersten Grundsatz* haben müsse: so hat man auch für die Moral einen solchen Grundsatz aufgesucht, — und genau so viele von einander abweichende erste Grundsätze aufgefunden, als man Gründe der Verbindlichkeit entdeckt hat. Jede Parthey versichert von dem

dem Ihrigen, daſs derſelbe allen Bedingungen eines wiſſenſchaftlichen erſten Grundſatzes entſpreche, daſs er *einzig*, *allgemein* und für ſich ſelbſt, ohne eines Beweiſes aus der Wiſſenſchaft, die er begründen ſoll, zu bedürfen, *einleuchtend* ſey, und widerlegt bis auf den heutigen Tag die ebenfalls einzigen, allgemeinen und einleuchtenden Grundſätze aller andern Partheyen.

Es iſt begreiflich genug, *warum* ſich die meiſten akademiſchen Lehrer der Moralphiloſophie über den Grundſatz vereiniget haben, der das moraliſche Geſetz (angeblich oder wirklich) durch Vernunft beſtimmen läſst, daſſelbe nicht offenbar dem Eigennutze unterwirft, und wie *Kant* ſich irgendwo ausdrückt: „der Tugend die Ehre erweiſt das „Wohlgefallen und die Hochſchätzung für ſie ihr „unmittelbar zuzuſchreiben, um ihr nicht gleich„ſam ins Geſicht zu ſagen, daſs es nicht ihre „Schönheit, ſondern nur unſer Vortheil ſey der uns „an ſie knüpfe.“ — „Die neuere Philoſophie“ (ſchreibt einer unſrer verdienſtvollſten akademiſchen Lehrer *)) der hier nur noch hätte hinzuſetzen ſollen: die neuere Philoſophie der *teutſchen Profeſſoren*) „hat das erſte Principium der Sittenlehre ſo „ausgedrückt: *Wir müſſen uns ſo vollkommen ma„chen als möglich.* Der kürzeſte Weg ſich von „dieſer Grundwahrheit zu überzeugen, iſt der, „den die meiſten gewählt haben, nämlich es aus „der *Natur des Willens* herzuleiten. Wir können „nichts begehren, ſagen ſie, was uns nicht gefällt,

 „oder

*) Herr *Eberhard* in der in ſeinen Neueſten vermiſchten Schriften, Halle 1788. befindlichen Abhandlung, Ueber den moraliſchen Sinn, S. 208 und 209.

„oder was wir uns nicht anschauend, als gut; und „nichts verabscheuen, was uns nicht misfällt, oder „was wir uns nicht anschauend als böse vorstellen. „Wenn also (?) *das* gut, ist, wodurch unsre Voll„kommenheit vermehrt, oder unsre Unvollkom„menheit vermindert wird, so müssen wir unsre „Vollkommenheit wollen, und unsre Unvollkom„menheit nicht wollen. Die Sache hat ihre Rich„tigkeit." — Sie hat freylich ihre Richtigkeit, in wie ferne keine der vier Partheyen, die über den Grund der moralischen Verbindlichkeit getrennt sind, Bedenken tragen kann, dieses ganze Räsonnement zu unterschreiben, und es gleichwohl der einen unbenommen bleibt den innern Unterschied zwischen Tugend und Laster, der andern — die Uneigennützigkeit der sittlichen Handlungen, und der dritten — den *natürlichen* Ursprung des Sittengesetzes zu läugnen. Denn es kömmt bey der angeführten Erörterung alles darauf an, was unter *Gut* und *Böse*, *Vollkommenheit* und *Unvollkommenheit* gedacht wird, d. h. gerade auf die Punkte, über welche sich die vier Partheyen bis auf diesen Augenblick nicht vereinigen konnten. Der berühmte Schriftsteller versteht unter *unsrer Vollkommenheit* wie aus dem folgenden erhellt, *angemessene Thätigkeit unsrer Kräfte*, welches, wenn der Zweck dieser Thätigkeit *moralisch* ist — denn diess soll wohl durch *angemessen* ausgedrücket werden? — allerdings eine sehr edle Bedeutung des Wortes ist. Allein leider! kann er, so lange er mit den drey übrigen Partheyen, über den Begriff des *Angemessenen*, des mit der Natur unsres Willens Uebereinstimmenden, den er voraussetzt, nicht einig geworden ist, nicht verhindern, dass die Formel: *mache dich selbst so vollkommen*

als

als möglich, nicht für die *eine* Parthey eben so viel heisse, als: verhalte dich so, dass dein eigennütziger Trieb durch den Zwang, den ihm die Gesellschaft anthut, so wenig als möglich beschränkt werde; für die *andere*: — mache dich so genussfähig, als du kannst, und für die *dritte*: — thue was der Wille der Gottheit durch seine unfehlbaren Ausleger, die *Bibel*, oder die *Kirche* von dir fordert. — Ohne mich hier für oder wider eine dieser vier Partheyen erklären zu können und zu wollen, vermag ich gleichwohl nicht das Geständniss zurück zu halten, dass mir jeder erste Grundsatz der Moral, der den Grund der sittlichen Verbindlichkeit nicht unabhängig vom Triebe nach Vergnügen festsetzt, nur durch eine *moralische* Erklärung seines Wortsinnes, derjenigen Bedeutung fähig scheint, die er begründen, nicht voraussetzen sollte.

Ueber den
ersten Grundsatz
des Naturrechts.

Noch grösser, wo möglich, ist die Uneinigkeit der Philosophen über den Grundbegriff des Naturrechts. Allein ich glaube mich der historischen Erörterungen darüber schon aus dem Grunde überheben zu können, weil sich die verschiedenen bisher aufgestellten ersten Grundsätze dieser Wissenschaft, mit denen der Moral in eine und ebendieselbe Haupteintheilung zusammenfassen lassen. Wer indessen die sehr beträchtliche Anzahl derselben der Reihe nach kennen zu lernen wünscht, kann seine Neugierde aus neueren Schriften über das Natur-

recht befriedigen*). In einer derselben**) wird nach einer sehr treffenden Prüfung aller bisher bekannt gewordenen ersten Grundsätze, das Resultat aufgestellt, „dass das Naturrecht entweder gar nicht oder doch nicht in dem Umfang und in der Form die es izt habe zur Zahl der Wissenschaften gehöre.“ Ich glaube, fast jeder Leser der nicht selbst einen neuen ersten Grundsatz gefunden hat, dürfte durch die Gründe des Verfassers überzeugt werden.

Man ist nicht einmal über den Begriff von *Recht* überhaupt einig, verwechselt bald das Naturrecht mit der Moral, und hält es bald für ganz unabhängig von derselben, bald so genau mit ihr in einander fliessend, dass man auf die genaue Bestimmung ihrer beyderseitigen Gränzen Verzicht thun zu müssen glaubt.

Am aller auffallendsten aber äussert sich der Mangel eines durchgängig bestimmten allgemeingeltenden ersten Grundsatzes an dem äusserst misslichen Zustande des Naturrechtes; und dieser missliche Zustand an den noch ganz unentschiedenen höchst wichtigen Fragen über Leibeigenschaft, Todesstrafen, Fürstenrechte u. s. w. und an der noch immer fortdauernden Gleichgültigkeit und Verachtung, womit das Naturrecht von den meisten Rechtsgelehrten angesehen und behandelt wird; wofür

*) Ich würde hiezu den scharfsinnigen *Versuch über den Grundsatz des Naturrechts*, Leipzig bey Göschen 1785. von einem unsrer vorzüglichsten philosophischen Rechtsgelehrten Herrn Professor D. *Hufeland* vorschlagen.

**) In *Flatts* vermischten Versuchen Ideen zur Revision des Naturrechts.

wofür dasselbe schrecklich genug durch die Barbarey gerächt wird, in welcher die positive Jurisprudenz im ganzen genommen hinter den übrigen Fakultätswissenschaften zurückgeblieben ist, und aus welcher sie selbst nach dem einstimmigen Geständnisse unsrer wenigen philosophischen Rechtsgelehrten schlechterdings nur durch ein vollendetes und auf allgemeingültigen Principien feststehendes Naturrecht emporgehoben werden kann. Seitdem die *religiösen* Vorurtheile an Zahl und Einfluss verlohren haben, sind die *politischen*, wo nicht zahlreicher doch wenigstens viel bedenklicher geworden; und der *weltliche Despotismus* beginnt in eben dem Verhältnisse die Menschheit mit Skorpionen zu peitschen, in welchem der *geistliche* aufhört sie mit Ruthen zu züchtigen. Unsre unphilosophischen Rechtslehrer scheinen dabey die alten Rollen der orthodoxen *Theologen* übernommen zu haben, indem sie mit ebendemselben Geiste die Urkunden des positiven Rechts, wie jene die Urkunden der positiven Theologie, verfechten. Sie glauben an den leidigen Buchstaben von Gesetzen, an deren Daseyn Unwissenheit und Übermacht wenigstens eben so viel Antheil hatten als das Streben der dämmernden Vernunft und das dunkle Gefühl des Rechtes in finsteren Zeitaltern, das Palladium der Menschheit aufzubewahren, während der *Despot* diese Gesetze nur in so ferne gelten läst, als er in ihnen Mittel zu seinem letzten Zwecke, der willkührlichen Gewalt antrift; und wenn er die heiligsten Verträge der Nationen umstöst, die Güter seiner Unterthanen wie sein Eigenthum behandelt, und das Leben von Hunderttausenden seinem Ehrgeitze, seiner Ländersucht oder auch nur seinem Zeitvertreibe aufopfert — er bey allen die-

sem weder *Schande* noch *Widerstand* zu besorgen hat, so lange die natürlichen Rechte der Menschheit selbst unter dem Lehrstande noch unentschieden sind, und jene Hunderttausende vor den Thieren auf denen sie reiten, und die ihnen zur Speise dienen, nicht vielmehr voraushaben, als das leidige Bewusstseyn, dass sie dazu bestimmt sind zum Vortheil der Stärkern Lasten zu tragen, und sich bey Gelegenheit abschlachten zu lassen.

§. II.

Es läfst sich mit Grund vermuthen, dass diesem Mangel des allgemeingeltenden, Mangel des *Allgemeingültigen* zum Grund liege; und diese Vermuthung führt auf den *kritischen Zweifel*: ob die Philosophie solche allgemeingültige Erkenntnisgründe und Grundsätze aufzustellen vermöge.

Wenn gleich daraus, dass eine Erkenntniss in der philosophischen Welt nicht allgemeingeltend ist, keineswegs folgt, dass es ihr an sich an Allgemeingültigkeit gebrechen *müsse*; so wird es doch dadurch wenigstens denkbar, dass es ihr daran gebrechen *könne*. Im gegenwärtigen Falle wird dieses sogar zur gegründeten Vermuthung. Denn hier ist nicht die Rede von *Entscheidungsgründen* über Fragen, welche entweder von blosser Neugierde aufgeworfen, oder von müssigen Köpfen zum Zeitvertreib, oder von Scharfsinnigen zur Uebung ihres Talentes abgehandelt werden; nicht von *ersten Grundsätzen* solcher Wissenschaften, die nur von gewissen Klassen von Gelehrten, und nur für gewisse Berufsgeschäfte getrieben werden;

nicht

nicht von blossen *Nebenfragen* über sonst allgemein interessante Gegenstände, oder von *Folgesätzen*, die zwar in das Gebieth der unentbehrlichsten Wissenschaften gehören, aber von den ersten Elementen und Hauptgrundsätzen derselben sehr entfernt liegen, und nur wenigen schärfersehenden erreichbar sind. Man begreift in allen diesen Fällen sehr leicht, wie gewisse Sätze, die an sich von jedem, der sie versteht, als wahr befunden werden müssen, auch von manchen der redlichsten und eifrigsten Forschern nicht verstanden, und daher auch nicht als wahr befunden werden. Allein wenn diese Forscher über die unentbehrlichsten Bedingungen von Problemen unter sich uneinig sind, deren Auflösung kein Philosoph, der nicht entweder an seinem Kopfe oder an seinem Herzen oder an beyden zugleich gänzlich verwahrloset ist, von sich abweisen kann, wenn sie untereinander sogar über die blosse Möglichkeit jener Bedingungen streiten: sollte es da nicht möglich, nicht wahrscheinlich seyn, dass ***jene Bedingungen noch in keiner der bisher angenommenen Formen, dem Gedanken sowohl als dem Ausdrucke nach, richtig*** (allgemeingültig) ***aufgefasst wären?*** Wie sollte es zugehen, dass Erkenntnissgründe, von deren Gewissheit oder Ungewissheit, Gründlichkeit oder Falschheit die Erwartung eines künftigen Lebens abhängen soll, dass Sätze, mit welchen die wichtigsten und unentbehrlichsten aller Wissenschaften stehen oder fallen sollen, dass die ersten Grundsätze aller unserer Pflichten und Rechte, von drey Viertheilen des eigentlichsten philosophischen Publikums verworfen würden, wenn es nur darauf ankäme, sie zu verstehen um sie wahr zu finden, d. h. wenn sie wirklich allgemeingültig wären.

Man muss hier den, bereits oben angemerkten, Unterschied zwischen den philosophischen Erkenntnissgründen und Grundsätzen, und den im gemeinen Menschenverstande wirksamen Triebfedern der religiösen und moralischen Ueberzeugung nicht aus den Augen verlieren. Es ist hier keineswegs die Frage, ob nicht durch die ursprüngliche Einrichtung des menschlichen Gemüthes dafür gesorgt sey, dass sich die unentbehrliche Erkenntniss unsrer Rechte und Pflichten in diesem, und des Grundes unsrer Erwartung für ein zukünftiges Leben im Ganzen genommen, zumal unter gesitteten Nationen, immer erhalten und vervollkommnen müsse. Sondern es ist die Frage: Ob es die philosophierende Vernunft bisher schon zu einem deutlich entwickelten Bewusstseyn jener Einrichtung des menschlichen Gemüthes gebracht habe, und über die *Gründe* jener Erkenntniss unsrer Rechte und Pflichten u. s. w. schon itzt mit sich selbst einig sey? Es ist die Frage: Ob diese Gründe bereits auf deutliche, durchgängig bestimmte, in ihren Merkmalen erschöpfte Begriffe zurückgeführt, und in Sätzen aufgestellt seyen, deren Sinn von keinem denkenden Kopfe, der anders mit dem Sprachgebrauch bekannt ist, verfehlt werden könnte? Es ist die Frage: Ob die *eigentliche philosophische Form* jener höchstwichtigen Ueberzeugungen in bereits vorhandenen Erkenntnissgründen und Grundsätzen entdeckt und ins Reine gebracht sey?

„Es wäre denn also auch den Freunden der neuen Philosophie um **Formeln** zu thun“ höre ich hier einen unsrer Popularphilosophen mit spöttischem Lächeln mir in die Rede fallen. — Ja, mein Herr!

Herr! um Formeln wohl; aber wahrlich nicht um Formeln der Popularphilosophie, die von der Schule irgend einer herrschenden Parthey der Vorstellungsart der ungelehrten höheren Volksklassen aufgedrungen, und nachdem sie in derselben gäng und gebe geworden sind, von der später entstandenen Schule der *Empiriker* als (über allen Beweis erhabene) Aussprüche des gesunden Menschenverstandes aufgenommen werden, weil sie durch den Untergang der Schule, in welcher sie entstanden waren, um ihre vorige Erweislichkeit gekommen sind. — Um keine Formeln also, deren Wahrheit nur demjenigen einleuchtet, der darüber nachzudenken, oder, nach der Sprache der Popularphilosophie, zu grübeln, Verzicht gethan hat. Sondern es ist uns um Formeln zu thun, die der eigentlichste Ausdruck eines durchgängig bestimmten, und an sich gegen alles Missverständniss gesicherten Begriffes sind; um Formeln die nur eines einzigen Sinnes fähig, alle widersprechenden Bedeutungen durch den Sprachgebrauch ausschliessen. Wie viel auf solche Formeln ankomme, kann freylich niemand besser wissen, als der Mathematiker. Allein wie sollte sich auch der Philosoph schmeicheln können, eine allgemeingültige Behauptung aufgestellt zu haben, so lange er für dieselbe keine solche Formel gefunden hat? Muss er nicht das Wahrbefundenwerden seiner Behauptung auf das Verstandenwerden, und dieses auf die Zeichen seiner Gedanken ankommen lassen?

Ieder Grund von was immer für einer Ueberzeugung, er mag noch so tief und innig in die ursprüngliche Einrichtung des menschlichen Gemüthes verwebt seyn, ist für die philosophierende

Ver-

Vernunft so lange problematisch, bis er nicht durch eine vollendete Zergliederung in seine letzten vorstellbaren Bestandtheile aufgelöset, und auf seine eigentliche Quelle zurückgeführt ist. Er geht nicht eher ins Eigenthum der Philosophie über, bis nicht ein deutlicher, das heisst, ein solcher Begriff aus ihm geworden ist, der sich jedem denkenden Kopfe mittheilen läst, und die Philosophie kann sich dieses Eigenthums nur durch eine allgemeinverständliche Formel versichern. So lange eine Formel, ohne dem Sprachgebrauch Gewalt anzuthun, mehr als *eine* Bedeutung zuläfst; so lange ist sie zuverlässig kein allgemeingültiger erster Grundsatz, so lange sind eine Reihe solcher Formeln zusammengenommen zuverlässig kein allgemeingültiger Erkenntnisgrund, so lange sind diese Formeln (zwar vielleicht die passendsten) Ausdrücke unentwickelter Begriffe, in welche entweder nicht hineingehörige Merkmale aufgenommen, oder wesentliche Merkmale weggelassen sind. — Sollten nun die bisher aufgestellten sogenannten ersten Grundsätze der Moral und des Naturrechtes, sollten die demonstrativen Erkenntnisgründe für die Grundwahrheiten der Religion und der Moralität, nicht zu den Formeln dieser Art gehören, sollten sie nicht in was immer für einem Ausdruck, ohne dass dem Sprachgebrauch Gewalt geschiehe, mehr als einer Bedeutung fähig seyn? — Ihre Vertheidiger läugnen es freylich. Aber da diese Vertheidiger unter sich selbst uneinig sind, und jeder den Sprachgebrauch für *seine* Formel, und für *seine* Beweisart anführt, sollte derjenige, der zu keiner Parthey gehört, nicht vermuthen dürfen, dass in allen jenen Grundsätzen und Erkenntnisgründen noch unbestimmte, schwanken-

de,

de, unentwickelte Begriffe enthalten wären, die durch keinen Sprachgebrauch festgehalten, durch keinen Ausdruck gegen Vieldeutigkeit gesichert werden können?

Den Grundsätzen aller andern Partheyen, der seinigen ausgenommen, Allgemeingültigkeit absprechen, und seine Parthey für das einzig echtphilosophische Publikum ansehen, setzt wahrlich eben keinen Scharfsinn voraus. Wer sich von der unumstößlichen Wahrheit seiner Behauptung überzeugt hält, der braucht nur zu wissen, daß die Behauptung eines andern das Gegentheil der Seinigen ist, um dieselbe für falsch, und durch die Gründe seiner eigenen Behauptung für widerlegt zu halten. Iene Dame auf der Sternwarte, die sich mit dem Mönche über einen Flecken in der Mondscheibe stritt, bedurfte eben keines Kopfbrechens um sich zu überzeugen, daß sich ihr Gegner, der ein Paar Glockenthürme gesehen haben wollte, geirrt hätte; denn sie hatte auf eben derselben Stelle ein Paar Liebende bey einer Umarmung überrascht, welche eben darum keine Glockenthürme seyn konnten. Auch durfte jener Bewohner von ***Bedlam***, der den Wahnsinn seines sich für ***Gott Vater*** haltenden Nachbars bedauerte, eben nicht gesünder als dieser seyn. Es war genug, daß er als ***Gott Sohn*** am besten wissen konnte, wie ungereimt und ungeheuer die Anmaßung jenes armen Sterblichen wäre. Ich gestehe es, daß ich mich dieser wirklich unhöflichen Vergleichung kaum erwehren kann, wenn ich einen auch sonst noch so guten Kopf von was immer für einer Parthey im Kampfe mit andern Partheyen gewahr werde, wie er über Stumpfsinn oder Hartnäckig-
keit

keit seiner Gegner klagt, es so ganz unbegreiflich findet, dass sich dieselben so einleuchtenden Gründen, als die Seinigen sind, nicht ergeben wollen, und mit triumphierender Miene das Feld behauptet zu haben pralt, wenn sie ihm das letzte Wort gelassen haben. Der echte philosophische Kopf respektiert seine Geistesverwandten unter was immer für einer Sekte; er weiss, dass kein denkender Kopf einen Irrthum behaupten könne, ohne nicht denselben auf eine zwar einseitig aber darum gleichwohl nicht ganz unrichtig gesehene Wahrheit zu stützen. So lange er nun nicht das *Wahre* ausfindig gemacht, auf welches die Hauptsatze der übrigen Partheyen hindeuten, so lange er nicht den Punkt des gemeinschaftlichen Missverständnisses entdeckt hat, welches die Partheyen hindert, das Gegründete das jeden eigenthümlich ist, gemeinschaftlich einzusehen; so lange vermuthet er, dass auch sein Hauptsatz, bey allem unstreitigen das er enthält, etwas Falsches mit sich führen könne, welches andere gute Köpfe hindert, seinen Hauptsatz anzunehmen; so lange sieht er sich selbst nur für blosse Parthey an, die, nicht durch eine Fehde, welche alle übrigen aufreiben soll, sondern durch Ausmittelung, welche allen Gerechtigkeit wiederfahren läfst, mit den übrigen ausgeglichen werden kann.

Wer seine Untersuchung über die grossen Hauptfragen der spekulativen Philosophie noch nicht abgeschlossen und einstweilen nur dasjenige System angenommen hat, das er für das wahrscheinlichste, und in praktischer Rücksicht für das beste hält, dem kann es ohnehin nicht einfallen die Allgemeingültigkeit dieses seines einstweiligen

Systems

Systems für ausgemacht zu halten. Wenn aber das endliche Resultat seiner vollendeten Untersuchung die Annahme eines der bisher (*vor* der Kritik der Vernunft) aufgestellten, die Erkenntnisgründe der Grundwahrheiten der Religion und der Moral betreffenden Systems, oder eines der bisher sogenannten *ersten Grundsätze* der Moral und des Naturrechts seyn soll: so wird er nothwendig zu einer der vier Hauptpartheyen gehören, und seine Ueberzeugung (wenigstens für sich selbst) gegen die Einwürfe aller drey übrigen Partheyen rechtfertigen müssen. Er mag noch so feyerlich protestieren, daß er keiner Parthey angehöre; er mag sein System von jedem bisher angenommenen noch so sorgfältig auszuzeichnen suchen; er mag seiner Ueberzeugung eine noch so eigenthümliche unsystematische Form geben, und die metaphysischen Grundlinien derselben durch Künste des Witzes und Zauberey der Phantasie noch so unkenntlich machen, so wird er gleichwohl seine Antwort z. B. über die Frage *vom Daseyn Gottes* auf das Fundament entweder des dogmatischen Theismus, oder des Atheismus, oder des Supernaturalismus, oder des dogmatischen Skepticismus gründen müssen. Denn entweder hat er jene Frage durch Vernunftgründe beantwortlich gefunden oder nicht. Im ersten Falle glaubt er entweder das Daseyn *eines*, oder *keines* von der Natur verschiedenen Gottes zu *wissen*, und ist dann entweder Theist, oder Atheist *). Im zweyten Falle

*) Oder seine Phantasie müßte eine Schöpfungskraft besitzen, die man bisher selbst der Gottheit absprach, nämlich das Vermögen das Widersprechende z. B. in dem Begriffe eines Gottes zu vereinbaren,

Falle nimmt er entweder Gründe für das Daseyn Gottes an, die ausser dem Gebiethe der Vernunft liegen, oder schlechterdings gar keine, und ist folglich entweder Supernaturalist oder dogmatischer Skeptiker.

Ein denkender Kopf, der noch zur Zeit keine dieser Partheyen ergriffen hat, und folglich von der gänzlichen Niederlage aller, die einzige zu der er gehört, ausgenommen, noch nicht überzeugt ist, muss sich durch die Nothwendigkeit einer dieser vier Hauptpartheyen angehören zu müssen, in keine geringe Verlegenheit versetzt fühlen*). Denn für welche derselben er sich auch erklären mag, so hat er nicht etwa den grossen Hauffen des philosophischen Publikums, sondern drey Viertheile des hohen Rathes der Selbstdenker *gegen* sich, und er hat Sätze zu vertheidigen, die in der philosophischen Welt durch eine sehr auffallende völlig entschiedene Mehrheit unter gleich wichtigen Stimmen verworfen sind. Sey es, dass diese Mehrheit der Stimmen keine Widerlegung des von ihm angenommenen Systemes ist; so ist sie doch offenbar ein

baren, der zugleich *Natur* und *nicht-Natur* wäre. In diesem Falle würde aber diess Produkt der Phantasie in einer noch so schön gedichteten Rhapsodie sowohl die Philosophen von Profession, als auch Leser von einem bloss gesunden aber nicht ganz unkultivierten Menschenverstande wenigstens denjenigen Gegenstand vermissen lassen, für welchen der Sprachgebrauch die Benennung *Gott* festgesetzt hat.

*) Von der Aushülfe, welche die Popularphilosophie in dieser Verlegenheit anzubiethen hat, wird ein Paar Seiten weiter unten die Rede seyn.

ein merkwürdiger höchst bedenklicher äusserer Grund gegen dasselbe, den er so lange gelten lassen muss, bis er nicht durch eine vollendete Untersuchung, bey welcher er aber jede Parthey abgehört haben müsste, überzeugt ist, dass sich die philosophierende Vernunft nur durch das *eine* Viertheil ihrer Repräsentanten erklärt habe. Bis dahin muss er es als möglich annehmen, dass sie über jene grossen Fragen zur Zeit noch gar nichts entschieden habe, indem sie sich unmöglich selbst widersprechen kann; oder dass sie sich nur durch dasjenige, worüber drey Partheyen gegen eine Einzige einig sind, habe vernehmen lassen. Es wird aber *jedes* der vier Hauptsysteme nur von *einer einzigen* Parthey behauptet, und von *dreyen* einstimmig verworfen. Es wäre also in so ferne durch einen Ausspruch der philosophierenden Vernunft selbst allen bisher aufgestellten Systemen Allgemeingültigkeit abgesprochen.

Wer sich noch nicht im unstreitigen Besitze allgemeingültiger Erkenntnissgründe und Grundsätze zu befinden glaubt, der kann wenigstens nicht von der *Wirklichkeit* solcher Erkenntnissgründe und Grundsätze auf die *Möglichkeit* derselben schliessen. Wer hingegen diese Möglichkeit aus *inneren* Gründen so deutlich erkennt, dass er sich selbst und andern darüber Rechenschaft zu geben vermag, der muss eben darum und dadurch diese Erkenntnissgründe und Grundsätze gefunden haben. Denn indem sie *nothwendige* Sätze seyn würden, so müsste ihre Wirklichkeit durch ihre blosse Möglichkeit eingesehen werden. Sie müssten

ten in dem bestimmten Begriffe ihrer Möglichkeit, als Bestandtheile desselben selbst vorkommen, oder dieser Begriff würde unbestimmt, und folglich zu einer deutlichen Erkenntniss ganz untauglich seyn. Die Ueberzeugung von der Wirklichkeit und der Möglichkeit allgemeingültiger Principien ist so ganz unzertrennlich, dass sich unmöglich die eine ohne die andere denken lässt. Wer also noch nicht von der Wirklichkeit allgemeingültiger Erkenntnissgründe für die Grundwahrheiten der Religion und der Moralität, und allgemeingültiger erster Grundsätze der Moral und des Naturrechtes überzeugt ist, der kann auch nicht von der Möglichkeit derselben durch innere Gründe überzeugt seyn, sondern er muss sie, in wie ferne er vom Gegentheil eben so wenig überzeugt ist, **bezweifeln**.

Dieser Zweifel, welchen ich den *Kritischen* nenne, und der durch die nähere Betrachtung des bisherigen Zustandes der Philosophie gewiss in jedem partheylosen Gemüthe entsteht, kann sowohl nach seinem Wesen, als auch nach dem wohlthätigen Einflusse, den er auf eine bevorstehende Reformation der Philosophie haben muss nicht bestimmter erkannt werden, als wenn man ihn von zwey anderen Arten von Zweifeln, dem *Dogmatischen*, und dem *Unphilosophischen* genau unterscheidet, und mit beyden kontrastieren lässt.

Der *dogmatische Skepticismus* macht selbst eine der vier Hauptpartheyen der philosophischen Welt aus, die durch ihren Streit untereinander zu jenem wichtigen Zweifel des kritischen Skepticismus Veranlassung geben. Er führt den Namen des *dogmatischen*, weil er es zu demonstrieren

unter

unternimmt, daſs man an der objektiven Wahrheit, daſs heiſst, an der reellen Uebereinſtimmung unſrer Vorſtellungen mit den Gegenſtänden derſelben ewig zweifeln müſſe *). Die Unerweislichkeit der objektiven Wahrheit iſt das **Dogma** dieſer Sekte, welches, ſobald es einmal angenommen iſt, nur durch eine offenbare aber darum nicht weniger gewöhnliche Inkonſequenz mit philoſophiſchen Ueberzeugungen beſtehen kann, bey welchen Nothwendigkeit und Allgemeinheit vorausgeſetzt wird. So iſt z. B. die Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Moraliſchen Geſetzes, und folglich das Moraliſche Geſetz ſelbſt, ohne die Erweislichkeit ſeiner objektiven Wahrheit ebenfalls unerweislich. Der Kritiſche Skepticismus bezweifelt, was der dogmatiſche für ausgemacht hält; er ſucht Gründe für die Erweislichkeit der objektiven Wahrheit auf, während dieſer Gründe der Unerweislichkeit derſelben zu beſitzen glaubt; der eine führt und nöthiget zur Unterſuchung, die der andere für vergeblich und überflüſſig erklärt, und folglich ſo viel an ihm liegt, unmöglich macht.

So viel ſich auch gegen den dogmatiſchen Skepticismus, ſowohl in Rückſicht ſeiner Gründe, als ſeiner Folgen (die, wenn er je allgemein werden könnte, für alle Philoſophie verderblich werden

 den

*) Der konſequente dogmatiſche Skeptiker läugnet eigentlich nichts als die Erweislichkeit der objektiven Wahrheit; und alſo in ſo ferne nicht einmal die objective Wahrheit ſelbſt, wenn nicht etwa dieſer Ausdruck für *Erkenntniſs* der objectiven Wahrheit genommen wird. Die objective Wahrheit ſelbſt wird von ihm bloſs bezweifelt; aber mit einem ſeinem Grunde noch unauflöslichen Zweifel.

den müsten) mit Recht einwenden läst: so wenig kann man ihm den Namen eines wirklich philosophischen Systemes absprechen; und der kritische Skeptiker ehrt an dem dogmatischen eine der vier Zünfte, in welche das eigentliche philosophische Publicum sich bisher theilen musste, und die aus vier, theils entgegengesetzten, theils verschiedenen Gesichtspunkten diejenige Wahrheit erforscht und entdeckt haben, die der kritische Skeptiker nur so lange bezweifelt, bis er den gemeinschaftlichen alle vier Einseitigen vereinigenden Gesichtspunkt gefunden hat.

Von ganz anderer Beschaffenheit ist der Zweifel, den ich durch den Namen des *Unphilosophischen* bezeichne. Er hat mit dem *dogmatischen* nichts gemein, als dass er bisweilen die philosophische Erweislichkeit der objektiven Wahrheit läugnet, und mit dem *kritischen* nichts, als dass er die philosophischen Gründe der bisherigen Systeme bezweifelt. Er protestiert gegen jedes derselben, ungeachtet er sich wirklich mit jedem verträgt, indem er es eigentlich nicht so viel mit den Systemen selbst, als mit ihren Gründen zu thun hat, denen er keine Gründe, sondern das ihm selbst unerklärbare etwas, das ihm gesunder Menschenverstand heisst, entgegensetzt. Die sich selbst so nennenden Skeptiker dieser Art machen daher keine abgesonderte Parthey in der philosophischen Welt, aber doch eine besondere Klasse von jeder Parthey aus, die gröstentheils aus dem Pöbel besteht. Sie beweisen den Theismus, Atheismus, Supernaturalismus, und dogmatischen Skepticismus durch Aussprüche des gesunden Menschenverstandes, und sind nur darüber unter sich einig, dass die philosophierende

rende Vernunft, oder wie ſie es nennen, die grübelnde Metaphyſik, nichts aufzubringen vermöge, was nicht widerlegt, oder wenigſtens bezweifelt werden könnte; während von dem geſunden Menſchenverſtande, der alles metaphyſicieren entbehrlich machte, keine Appellation ſtatt fände.

Es iſt dieſs der ſo ſehr gerühmte und ſo eifrig gepredigte Skepticismus der *Popularphiloſophie*, die, ſeit dem die Wolfiſche Schule zu herrſchen aufhörte, auf unſren Akademien ſo vielen Eingang gefunden hat, und von ihren Apoſteln für den eigentlichen Vorzug ausgerufen wird, der unſrem Zeitalter den Ehrennamen des Philoſophiſchen verſchafft hätte. Die fortdaurenden, mit jedem Fortſchritt des menſchlichen Geiſtes zunehmenden Streitigkeiten der Partheyen, die durch ſo viele ſchätzbare, von tiefſinnigen Köpfen zum Vortheil ihrer Syſteme geſchriebene Werke, überhandgenommene Schwierigkeit dieſe Syſteme zu verſtehen, geſchweige dann zu widerlegen; die Verzweiflung allgemeingeltende Principien je aufſtellen zu können; das Beſtreben bey der ſich durch alle Stände verbreitenden Kultur von einem zahlreichen Publikum geleſen zu werden und in einem Zeitalter, wo *Sachkenntniſs*, *Erfahrung*, *Beobachtung* die Loſungsworte dieſes leſeluſtigen Publikums geworden ſind, ſich und ſeinen Leſern das *Denken* zu erſparen — haben mit noch einigen Umſtänden zuſammengenommen den Skepticismus der Popularphiloſophie erzeugt, und groſs gezogen, der die Möglichkeit allgemeingeltender Grundſätze der Philoſophie geradezu läugnet, dafür aber an dem geſunden Menſchenverſtande ein untrügliches Orakel entdeckt zu haben glaubt, deſſen Ausſprü-

 che

che sich eben durch ihre Unerklärbarkeit und Unerweislichkeit in seinen Augen als die echten Principien alles Erklärens und Erweisens rechtfertigen. Was er leicht verstehen zu können glaubt, ist ihm entweder selbst ein solcher Ausspruch, oder wenigstens ein aus demselben abgeleiteter Folgesatz; alles hingegen was mehr als gewöhnlichen Aufwand der Denkkraft zu fordern scheint, und wäre es auch selbst ein Beweis von einer seiner eigenen Behauptungen, ist für ihn Gegenstand seines Zweifelns und wird von ihm als eine, dem gesunden Menschenverstande widersprechende Grübeley abgewiesen. Daher sein Hass und seine Verachtung gegen die Metaphysik, in wie ferne dieselbe mehr als ein Catechismus seiner Popularphilosophie ist, und sich nicht blos mit dem Gedächtnisse studieren läist; daher sein ewiges Deklamieren gegen Spitzfindigkeit, Spekulation und Systeme; wobey er aus sehr begreiflichen Ursachen den grossen Haufen der Halbgelehrten und Halbwisser, die sich gerne die grosse Welt nennen hören, auf seiner Seite hat.

Man fühlt sich zwar zur Satyre gereitzt, wenn man sich so manchen schulgerechten *Metaphysiker* vorstellt, der sein Compendium unter dem Arme in seinem Hörsaale, oder vor dem gesammten Publikum mit einer Miene auftritt, die den wichtigen Einfluss ankündigen soll, den der Mann im Kabinette der Königinn aller Wissenschaften zu besitzen glaubt. Mir fällt dann der kleine Nabob von Natches ein, der mit jeder Morgenröthe den Scepter in der Hand vor dem Thore seines Palastes erscheint, um in Kraft seiner Machtvollkommenheit der Sonne den Pfad vorzuzeichnen, den sie den

Tag

Tag über durchlaufen soll. Auch wünschte man wohl ein Juvenal zu seyn, wenn man das Schicksal der Metaphysik auf unsren zahllosen Marktplätzen der Wissenschaften, Universitäten genannt, bedenkt, wo sie von so manchem ihrer Verkäufer als der vornehmste Waarenartikel ausgerufen wird, vorausgesetzt, dass sie in der Bude desselben, wo sie allein *aufrichtig* zu haben ist, und nicht in der Bude seines Nachbarn gekauft wird. Die Metaphysik, die von solchen Männern in den Rang der Universalarzneyen erhoben wird, belohnt diese ihre Fabrikanten und Faktoren mit der Würde der Quacksalber. Allein eben so schwer wird es mir dieser Gemüthsstimmung zu widerstehen, wenn ich den regen Eifer betrachte, womit gewisse seynwollende *Sokrate* unsrer Zeit beschäftiget sind, die Metaphysik durch gesunden Menschenverstand aus der Philosophie zu verdrängen, alles Wissenschaftliche zu popularisieren, und was sich nicht popularisieren läst, als ungereimt zu verspotten, oder als gefährlich zu verschreyen. Sie nöthigen freylich die Philosophie aus den höheren Gegenden der Spekulation herunter; indem sie ihr nichts weiter zu thun geben, als gewisse von Staat und Kirche *privilegierte Dogmen* unter dem Vorsitz des gesunden Menschenverstandes zu demonstrieren; wobey ihnen dann Muſse genug übrig bleibt, um über die verschiedenen Einkleidungen nachzusinnen, unter welchen sie ihren Zögling, die popularisierte Philosophie, in die Kotterien der feinen Welt und in die Werkstätte der Handwerker, an die Putztische der Damen und in die Spinnstuben einzuführen hoffen. Umsonst würde man diese Reformatoren zu bedenken bitten: ob es denn nicht gleichwohl rathsam wäre, wenigstens eine gewisse Art

von Philosophie in den *höheren Gegenden* der Spekulation verweilen zu lassen, indem man von dort aus allein im Stand wäre, das ganze Gebieth des menschlichen Wissens zu überschauen, und allenfalls den Gesichtspunkt ausfindig zu machen, aus welchem sich alles richtige, was von den einzelnen Partheyen einseitig gefunden wurde, zusammenfassen liesse. Der Versuch den Streitigkeiten der Partheyen ein Ende zu machen, oder vielmehr das Missverständniss der Vernunft, durch welches diese Streitigkeiten unterhalten wurden, zu heben, scheint diesen Welt- und Menschenkennern ein Vorhaben zu seyn, dem sie noch zu viel Ehre erwiesen, wenn sie es mit dem Projekte einer Vereinigung der im h. r. Reiche privilegierten Glaubensbekenntnisse in *eine* Classe setzten. Sie sehen jene Streitigkeiten als wirklich beendiget an, seitdem sie auf den glücklichen Einfall gerathen sind, die Entscheidung derselben dem von ihnen aufgestellten Gerichtshofe des gesunden Menschenverstandes zu übertragen, und seitdem dieser oberste Richter in Sachen der Vernunft und des Glaubens zum Vortheil ihrer Compendien entschieden hat; wie diess aus dem Stempel der Popularität zu ersehen wäre, der besagten Compendien zum Zeichen ihres ausschliessenden Privilegiums so sichtbar aufgedrückt sey. Der Umstand, dass die drey übrigen Partheyen gegen diese Entscheidung protestiren, hat in den Augen der Popularphilosophen so viel als nichts zu bedeuten; indem durch den erwähnten Richterspruch des gesunden Menschenverstandes das gesammte Gebieth der eigentlichen Philosophie von den drey dissentierenden und als *unphilosophisch erklärten* Partheyen gereiniget, und den berühmten Stiftern der Popularphilosophie sammt ihren

Erben

Erben und Anhängern auf ewige Zeiten eingeräumt seyn soll.

So *populär* nun aber auch diese Gründe an sich selbst seyn mögen, so können sie gleichwohl nur diejenigen befriedigen, die nicht wissen, dass auch sogar *ebenderselbe Weg der Appellation* an den gesunden Menschenverstand von *jeder* der drey übrigen Partheyen eingeschlagen ist, und dass jede derselben von diesem Richterstuhle eine für ihre Sache gleich vortheilhafte Entscheidung aufweiset. In der That kann der *Supernaturalismus* mit Grund auf den Besitz einer überwiegenden Mehrheit der Stimmen trotzen, die er dem gesunden Menschenverstande der sogenannten *Orthodoxen* von allen christlichen Sekten verdankt. Was aber dem *Atheismus*, und *dogmatischen Skepticismus* an der Zahl seiner Anhänger gebricht, das behaupten die letztern durch das Gewicht der Stimmen zu ersetzen, womit sich der gesunde Menschenverstand der *feinen* und *grossen Welt* für die Hauptlehren dieser Systeme erklärt, seitdem diese unter den Händen der französischen Starkgeister einen Grad von Popularitat erhalten haben, durch welchen sie auch in diesem Punkte dem Theismus den Vorzug streitig machen dürften*). Wenn es nun mit diesen etwas bedenklichen Umständen seine volle Richtigkeit hätte, so dürfte der popularisirte

*) In der *Hauptstadt der feinen Welt* ist der popularisirte dogmatische Skepticismus, der vor dem Atheismus so manches an Bequemlichkeit und Sicherheit voraus hat, ungefähr zu gleicher Zeit, mit seinem Landesgenossen dem Redingot Mode geworden.

Theismus dadurch, dass er unsre Damen in Stand setzt, ohne alles Kopfbrechen das Daseyn Gottes zu demonstrieren, und durch alle Reitze, die er für den *gerechten Stolz* unsers philosophischen Zeitalters haben muss, gleichwohl nicht so ganz gesichert seyn, als unsre Demagogen zu glauben scheinen; — weil sich die *Schnellglaubigkeit*, die *Abneigung vor Demostration* und aller Schulform, und der *Freyheitssinn*, drey nicht weniger als jener *Stolz* entschiedene Vorzüge unsers Zeitalters, mit gleichem Nachdruck und Erfolg für die popularisierten Reitze des Supernaturalismus, des dogmatischen Skepticismus, und des Atheismus erklären müssen.

So sehr ich daher geneigt bin den gesunden Menschenverstand unsrer Popularphilosophen, der von allen Partheyen zu Hülfe gerufen jeder Parthey zu Hülfe kömmt, für die Seele derjenigen Philosophie zu halten, die wie man mit Recht von ihr anrühmt, alle Formen und Gestalt anzunehmen geschickt ist: so wenig kann ich mich überreden, dass er darum weil er sich mit jeder Sekte sowohl verträgt, den durch ihn erwarteten Frieden unter denselben herbeyzuführen vermöge. Er scheint vielmehr den Streit lebhafter und allgemeiner machen zu müssen, indem er die Gründe von jeder Parthey durch das Gewicht seines Ansehens, und die Zahl ihrer Anhänger durch seine Popularität verstärkt. Der Ton wenigstens, der in den Schriften der Popularphilosophen herrscht, ist in eben dem Verhältnisse als unsre Philosophie an Popularität gewonnen hat, bitterer, leidenschaftlicher, kriegerischer geworden. Man hat es nicht mehr, wie sonst, mit der *Metaphysik* seines Gegners, man hat

hat es mit dem Kopfe desselben zu thun, und wenn gleich nicht zu läugnen ist, dass die populäre Art zu disputieren an Nachdruck und Kürze vieles vor der Metaphysischen voraus hat: so würde sie gleichwohl schon darum weniger geschickt seyn, den Streit seiner Entscheidung näher zu bringen, weil der grössere Theil der Kämpfer von jeder Seite (zumal bey dem gegenwärtigen hohen Ansehen des gesunden Menschenverstandes) geneigter seyn müsste, seine Metaphysik als — seinen gesunden Menschenverstand preis zu geben.

Man wird mir hoffentlich diese kleine Herzenserleichterung vergeben, zu welcher sich im Verfolg dieses Werkes nicht leicht eine schicklichere Gelegenheit finden durfte. Es ist nicht meine Schuld, wenn sich der Popularphilosoph in dem Spiegel, den ich ihm hier vorgehalten habe, missfällt. Wirklich ist der *Geist* seiner Philosophie kaum einer andern Darstellung fähig. Er hat kein System, das zergliedert; keine Grundsätze, die in irgend einer Ordnung aufgeführt, kein Ganzes, das aus was immer für einem Gesichtspunkte zusammengefasset werden könnte. Das synkretistische übelzusammengestoppelte Aggregat unbestimmter vieldeutiger Sätze, mit dem er unter dem Namen *eklektischer* Weltweisheit prahlt, und das er durch seine ewigen Protestationen gegen Spitzfindigkeit und Grübeley vor aller Prüfung zu verwahren sucht, kann wohl von keinem, dem Philosophie am Herzen liegt, und der Spitzfindigkeit von Gründlichkeit, Grübeln von Denken zu unterscheiden weiss, ohne Spott, oder Unwillen beleuchtet werden.

Gleichwie nun der dieser Unphilosophie eigenthümliche Zweifel an allem was Nachdenken kostet,

kostet, alle Untersuchung tödtet; der Zweifel des dogmatischen Skepticismus aber seinem Grunde zufolge ewig unauflöslich bleiben muss: so macht hingegen der kritische Zweifel, der durch eine philosophische Vergleichung der vier bisherigen Hauptsysteme entsteht, eine Untersuchung von ganz neuer Art unvermeidlich, und führt das dringendste Bedürfniss seiner Auflösung mit sich. Während der dogmatische Skeptiker sich nur für eine einzige Parthey erklärt, der unphilosophische aber alle viere zugleich bestreitet und vertheidiget; und folglich *beyde* alles beym Alten bewenden lassen; erhebt sich der Kritische über jede Parthey, nicht um eine derselben oder alle zu bestätigen, oder um drey derselben, oder alle zu widerlegen, sondern um von ihnen allen zu lernen, und durch die genauste Vergleichung ihrer Vorstellungsarten das Uebereinstimmende sowohl als das Widersprechende in denselben hervorzuziehen. Ob dieses Uebereinstimmende durch nähere Bestimmung zu einer Evidenz gebracht werden könne, bey deren Lichte die scharfsichtigern von jeder Parthey das durch Einseitigkeit entstandene Widersprechende ihrer bisherigen Vorstellungsarten einzusehen, und hinwegzuräumen in Stand gesetzt würden; oder welches eben so viel heisst, ob sich die Streitfragen der Partheyen durch künftig zu entdeckende *allgemeingültige* Principien entscheiden lassen, kann der kritische Skeptiker *vor* jener Untersuchung weder bejahen noch verneinen; sondern er *bezweifelt* es; aber, wie gesagt, mit einem Zweifel, der so wenig der Untersuchung Hindernisse in den Weg legt, dass diese vielmehr ohne ihn ganz unmöglich seyn würde. Denn wer sucht, was er entweder

weder schon zu besitzen, oder niemals finden zu können glaubt?

§. III.

Das Interesse der Wissenschaften von unseren Pflichten und Rechten in diesem, und dem Grunde unsrer Erwartung für ein zukünftiges Leben, und folglich auch das höchste Interesse der Menschheit, schafft diesen kritischen Zweifel in die bestimmte Frage um: *Wie* sind jene allgemeingültigen Erkenntnissgründe und Grundsätze möglich?

Man hat den Verfasser der *Kritik der Vernunft*, und die Freunde seiner Philosophie, beschuldiget, dass sie die Glaubwürdigkeit der Grundwahrheiten der Religion und der Moralität einzig auf das Interesse gründeten, welches die Menschheit an diesen Grundwahrheiten nehmen müsste. Ich kann mich hier keineswegs auf eine Erörterung der Frage einlassen, ob und in wie ferne diese Beschuldigung die kritischen Philosophen treffen könne. Ich erinnere hier nur, dass man das allgemeine und nothwendige Interesse der Menschheit in wie ferne dasselbe *Untersuchung* gebiethet, und wovon hier allein die Rede ist, von eben demselben Interesse, in wie ferne es irgend einen *Glauben* nothwendig machen soll, wohl unterscheiden müsse.

Ich habe gewiss den besseren Theil meiner philosophirenden Zeitgenossen auf meiner Seite, wenn ich das Interesse der Sittlichkeit (oder welches eben dasselbe ist, das Interesse der Menschheit, das nur in so ferne nicht missverstanden werden kann,

als

als dasselbe durch Sittlichkeit bestimmt wird) für den Kompass halte, ohne welchen man sich nicht ungestraft auf den Ocean menschlicher Meynungen beym Studium der Philosophie wagen kann; und wenn ich behaupte, dass Principien, die mit jenem Interesse der Menschheit streiten, weder allgemeingültig seyn, noch allgemeingeltend werden können. Noch viel gewisser aber werden mir alle Philosophischen Partheyen (die dogmatischen und unphilosophischen Skeptiker ausgenommen, deren Platz aber durch die kritischen sehr ehrenvoll ersetzt wird) beystimmen; wenn ich hier als ausgemacht annehme, dass die Entdeckung allgemeingültiger Principien (die ihre Allgemeingültigkeit dadurch bewährten, dass sie wirklich allgemeingeltend würden) die Wissenschaften unsrer Pflichten und Rechte u. s. w. in den Rang der eigentlichen Wissenschaften, den sie bisher nur den Namen nach besassen, erheben, und denselben einen Einfluss und eine Würde verschaffen müsste, die auch ihre eifrigsten Sachwalter bis jetzt kaum für möglich gehalten haben — und dass folglich diese Entdeckung vielleicht das wichtigste Geschenk seyn dürfte, das der Menschheit von einem Menschen gemacht werden kann.

Man vergesse nicht, dass hier auch nur von *Principien* die Rede ist. Selbst diejenigen, welche den Frieden auf dem Gebiethe der spekulativen Philosophie für eine Chimäre, und den Streit der Philosophen für nothwendig endlos ansehen, gestehen doch wenigstens so viel ein, dass unter den Streitenden selbst Einverständniss über Principien möglich und nothwendig sey*), wenn nicht der ganze Streit

*) Wer unterschreibt nicht das alte Sprichwort: *Contra principia negantem non est disputandum?*

Streit zwecklos und ungereimt seyn, und durch die Fortdauer desselben, anstatt der ewigen Annäherung zur Wahrheit, vielmehr immer zunehmende Entfernung von derselben bewirkt werden soll. Jeder Streit, der nur durch den Mangel des Einverständnisses über Principien unterhalten wird, fällt mit diesem Mangel nach und nach von selbst weg, und er führt den Frieden von dem Zeitpunkte an herbey, wo er die glückliche Wendung gewonnen hat, durch welche die Streitenden auf den Punkt des Missverständnisses aufmerksam gemacht und zum Einverständnis über Principien gelenkt werden. Man besorge übrigens nicht, dass das Ende der Streitigkeiten unter den vier Hauptpartheyen, oder vielmehr das Ende dieser Partheyen selbst, den Gang der Entwicklung des menschlichen Geistes, der durch diese Streitigkeiten bisher befördert wurde, hemmen dürfte. Diese Streitigkeiten waren nur so lange unentbehrlich und unvermeidlich, als sich der menschliche Geist noch nicht bis zum Erkenntnisse allgemeingültiger Principien emporgeschwungen hat. Sobald er aber über diese mit sich selbst einig ist, hat er sich durch diesen Besitz selbst seines künftigen Fortschreitens versichert. Er hat dann die Bestimmung seines Ganges in seiner eigenen Gewalt, ohne die Beförderung desselben, wie sonst, von zufälligen Entdeckungen, und ungewissen Versuchen allein erwarten zu dürfen. Am Leitfaden seiner Principien durchwandert er dann das gränzen - aber nicht bodenlose Feld der Erfahrung, welches ihm eine seinen Kräften angemessene Beschäftigung für eine ganze Ewigkeit anzubiethen hat, von der er sich um so grösseren Erfolg versprechen kann, je weniger er durch unsicheres Herumtappen, und vergebliches Streiten auf dem Felde der

der blossen Spekulation Zeit und Kräfte versplittern wird.

Ob, und *was* die Moral und das Naturrecht durch allgemeingültige erste Grundsätze, Religion und Moralität durch allgemeingültige Erkenntnissgründe gewinnen würden, kann hier wohl keine Frage seyn; zumal keine Frage für diejenigen, welche mit mir überzeugt sind, dass alle unsere bisherigen sogenannten Systeme der Moral und des Naturrechtes nichts weiter als blosse wissenschaftliche Versuche, systemartig geordnete Aggregate, mehr oder weniger bearbeitete Materialien für künftige Wissenschaften und nichts weniger als eigentliche Systeme, und bereits vorhandene Wissenschaften sind, die auf inneren Zusammenhang, unerschütterliche Festigkeit, und allgemeine Ueberzeugung Ansprüche machen könnten, — und dass endlich die Grundwahrheiten der Religion und der Moral aus Mangel allgemeingültiger Erkenntnissgründe bisher nur blosse Probleme und Streitfragen gewesen sind, bey welchen die Streitenden nicht einmal über den Begriff des Gegenstandes, worüber sie stritten, einig waren.

Ich darf also ohne weitere Erörterungen und Beweise die Behauptung aufstellen, dass das höchstwichtige, nothwendige, und eben darum ewig fortwirkende Interesse, welches die Menschheit an den Wissenschaften der Moral und des Naturrechtes und an den Grundwahrheiten der Religion und der Moralität nimmt, hier alle Gleichgültigkeit, alles dahingestellt seyn lassen, moralisch unmöglich mache, und den Zweifel ob auch allgemeingültige erste Grundsätze jener Wissenschaften, und allgemeingültige Erkenntnissgründe jener Grundwahrhei-

wahrheiten möglich ſind, in die beſtimmte Frage umſchaffe: *Wie ſind ſie möglich?* Ich ſage: ſo lange die Unmöglichkeit ſolcher Principien nicht allgemeingültig erwieſen iſt, ſo lange macht es jenes höchſte Intereſſe jedem denkenden Kopfe zur Pflicht, die Möglichkeit derſelben zu *unterſuchen* nicht *vor* aller Unterſuchung als ausgemacht *anzunehmen.*

Da in der philoſophiſchen Welt über die wirkliche Allgemeingültigkeit bisher gefundener erſter Grundſätze und Erkenntnißgründe nichts ausgemacht iſt; ſo läſst ſich (wenigſtens von jemand der keiner Parthey angehört) die Möglichkeit derſelben keineswegs aus der Wirklichkeit ſchlieſsen, ſondern ſie muſs an ſich ſelbſt unterſucht, und erſt gezeigt werden. Es frägt ſich alſo nicht: ſind ſolche Grundſätze und Erkenntnißgründe möglich? ſondern: *Wie ſind ſie möglich?*

Und dieſes Problem iſt der Punkt, bey welchem die beyden ſchief entgegengeſetzten Wege, welche die bisherigen philoſophiſchen Unterſuchungen über jene wichtigen Gegenſtände genommen haben, ſich *endigen* und gleichſam in einander verlieren, der eine, auf welchem man den *wirklichen Beſitz* jener Erkenntnißgründe und Grundſätze, und der andere, auf welchem man ihre *Unmöglichkeit* erweiſen zu können glaubte. Wer ſich mit der Auflöſung jenes groſsen Problems beſchäftigen will, muſs auf eine Zeitlang aufhören ſowohl zur bejahenden, als verneinenden Parthey zu gehören; er muſs weder Theiſt, noch Supernaturaliſt, weder dogmatiſcher Skeptiker noch Atheiſt ſeyn; er muſs mit allen bisherigen Syſtemen brechen, ohne jedoch die Hoffnung aufzugeben, daſs ein Sy-

 ſtem

stem zu Stande kommen könne, welches alles Brauchbare und Wahre, das in den bisherigen enthalten ist, in sich vereinige. Indem er sich auf dem merkwürdigen, bisher von allen Philosophen (die kritischen Skeptiker ausgenommen) verfehlten Punkte befindet, von welchem jeder Schritt rückwärts auf einen der beyden Abwege führt, die sich immer weiter vom Ziele entfernen, und ins unendliche Leere verlieren: so nöthiget ihn das heiligste und wichtigste Interesse, das es für Menschen geben kann, den *vor* ihm liegenden noch nie betretenen Weg vorwärts anzutreten, oder welches eben so viel ist, den Versuch zu machen jenes Problem aufzulösen.

§. IV.

Um dieses Problem auflösen zu können, muss man vorher eine allgemeingültige Antwort auf die Frage. Was läst sich überhaupt erkennen? oder: Welches sind die Gränzen des menschlichen Erkenntnissvermögens? gefunden haben.

Wer überzeugt ist, dass das Problem: *Wie sind allgemeingültige Erkenntnissgründe* u. s. w. durch das höchste Interesse der Menschheit in Rücksicht auf den gegenwärtigen Zustand der Philosophie aufgegeben sey, der muss auch annehmen, dass die Bedingungen (Data) die zur Auflösung desselben gehören, gegeben seyen, und gefunden werden können. Auch sogar derjenige, dem es an jener Ueberzeugung fehlt, muss, wenn anders sein Skepticismus kritisch ist, wenigstens die Nichtunmöglichkeit dieser Bedingungen zugeben.

Diese

Diese Bedingungen nun können keineswegs ausserhalb der Gränzen der Erkennbarkeit, im Gebiethe des blinden Glaubens, auf dem Felde der *Hyperphysik* gelegen seyn. Denn gesetzt auch die kritische Untersuchung fiele ganz zum Vortheile des Supernaturalismus aus: so müssten doch wenigstens die Data, aus welchen sich die Unentbehrlichkeit der Offenbarung ergäbe, im Umfange des Begreiflichen enthalten seyn.

Eben so wenig dürfen jene Bedingungen selbst in dem Gebieth des Erkennbaren, in wie ferne dasselbe von der spekulativen Philosophie bisher bearbeitet worden ist, oder in der *Metaphysik*, aufgesucht werden. Der kritische Skeptiker hat sich von allem bejahenden, und verneinenden Dogmatismus losgesagt, dieser mag nun Theismus oder Supernaturalismus, Atheismus oder dogmatischer Skepticismus heissen. Ihm ist auf dem gesammten Gebiethe der Metaphysik kein Raum denkbar, der nicht von einer jener vier Hauptpartheyen eingenommen wäre. Er ist der einander widersprechenden und gleichwohl auf einem und ebendemselben Grund und Boden gefundenen angeblichen Wahrheiten überdrüssig geworden, und hat auf immer das Feld verlassen auf welchem keine anderen als *solche* Wahrheiten gefunden werden. Sein gerechtes Misstrauen in die Metaphysik, welche die Spaltung der Selbstdenker in Partheyen unterhält, oder wenigstens nicht zu hindern, nicht zu beendigen vermag, hat ihn auf jenes wichtige Problem gebracht; wie könnte, wie dürfte er dasselbe durch Metaphysik auflösen hoffen?

Da also die Data zur Auflösung unsers Problems weder ausserhalb des gesammten Gebiethes

der Erkennbarkeit, noch innerhalb desselben, in wie ferne es bisher bearbeitet worden, aufgesucht werden dürfen: müssen wir sie in bisher noch unbearbeiteten, und in so ferne noch unbekannten, Gegenden dieses Gebiethes aufsuchen.*)

Wenn man sich nun bey diesem Aufsuchen nicht ausserhalb des Gebiethes der Erkennbarkeit in den leeren Spielraum der Phantasie verirren will: so müssen vorher die Gränzen dieses Gebiethes genau und bestimmt angegeben werden, oder, welches eben so viel heisst, man muss eine allgemeingültige Antwort auf die Frage ausfindig machen: Was ist überhaupt erkennbar? oder: Was ist unter *Erkenntnissvermögen* zu verstehen, und wie weit erstreckt sich dieses Vermögen?

Vielleicht dass schon durch die Antwort auf dieses neue Problem auch das vorige aufgelöset wird. So viel aber ist gewiss, dass dieses ohne jenes unmöglich aufgelöset werden kann.

Ich gestehe gerne, dass die Aufgabe: *die Gränzen des menschlichen Erkenntnissvermögens allgemeingültig zu bestimmen*, für die meisten meiner Leser ziemlich abschreckend klingen müsse. Desto angenehmer, hoffe ich, sollen sie von der Leichtigkeit überrascht werden, welche sie bey der Auflösung selbst antreffen werden, die schon halb gefunden ist, wenn man nur den Sinn der Aufgabe richtig gefasst hat, und mit sich selbst darüber einig ist, was man unter Erkenntnissvermögen zu verstehen habe.

Den

*) Also weder *Hyperphysik* noch *Metaphysik*, sondern *Kritik*.

Den fcheinbarften Einwurf, der gegen die Möglichkeit einer völlig befriedigenden Auflöfung diefer Aufgabe gemacht werden könnte, habe ich bey einer anderen Gelegenheit*) erörtert; und da diefe Erörterung hieher gehört, und ich keine beffere zu geben weifs, fo mag fie hier mit einigen Veränderungen noch einmal vorkommen.

Alle wefentlicheren Schickfale, die unfre fpekulative Philofophie bisher erfahren hat, mufsten vorhergegangen feyn, ehe man daran denken konnte, jenes Problem in feinem eigentlichen Sinne auch nur aufzuwerfen, gefchweige denn aufzulöfen. Alle diejenigen Philofophen, welche die Erkenntnifsgründe für die Grundwahrheiten der Religion und der Moralität, fo wie die erften Grundfätze der Moral und des Naturrechts bereits gefunden zu haben glaubten, konnten fich wohl nie einfallen laffen, fich felbft zu fragen, ob es der Vernunft möglich wäre, allgemeingültige Erkenntnifsgründe, und erfte Grundfätze aufzuftellen? — da fie ihre Vernunft im wirklichen Befitze folcher Erkenntnifsgründe und Grundfätze glaubten. Und wäre ihnen diefe Frage von andern vorgelegt worden, fo würden fie ftatt aller Antwort ihre angeblichen Befitzungen aufgewiefen haben. Auf eben diefelbe Weife würden die Atheiften und Supernaturaliften verfahren feyn, welche ebenfalls jener Frage durch entfcheidende Antworten, wiewohl von ganz anderer Art, *zuvorgekommen* find. Gleichwohl beftand die philofophifche Welt bisher gröfstentheils aus *Dogmatikern*, fo dafs man vielleicht

 auf

*) Im erften Briefe über die kantifche Philofophie. Teutfchen Merkur, Auguft, 1786.

auf einen Skeptiker hundert Dogmatiker zählen dürfte. Allein dieser so breite, und so stark betretene Weg des Dogmatismus war vor der Vorlegung und Auflösung unsers Problems nicht nur unvermeidlich, sondern sogar als eine entfernte Vorbereitung desselben unentbehrlich. Ohne den durch die süsse Einbildung gefundener Wahrheit unterstützten und belebten Eifer der Dogmatiker, würden jene zahlreichen und zum Theil bewundernswürdigen Vorübungen des menschlichen Geistes nicht zu Stande gekommen seyn, denen die Vernunft den Grad von Entwicklung verdankt, der bey grösseren Unternehmungen vorausgesetzt wird. Während dieser langwierigen Periode bestand das Verdienst des Skepticismus grösstentheils darin, dass er die Dogmatiker, theils ihre Beweise zu schärfen zwang, theils aber gewissermassen in Schranken erhielt. Nie aber vermochte ers ihnen ihre angeblichen Erkenntnisse zu entreissen. Er hatte ihnen nichts besseres dafür zu geben; und würde auf die Frage: *was ist erkennbar?* geantwortet haben: *Nichts!* oder aufs hochste: *Ich weiss es nicht!*

So metaphysisch die Frage klingt: Was vermag die Vernunft? so laut ertönt sie gegenwärtig durch die Stimme unsres sonst so wenig zum metaphysicieren aufgelegten Zeitalters. Wir haben fast keine theologischen Kämpfe mehr, als solche, welche ausdrücklich für und gegen das Vermögen und Recht der Vernunft in Religionssachen zu erst zu sprechen geführt werden. Durch Vernunft allein ist wahre Erkenntniss Gottes wirklich — durch Vernunft ist sie unmöglich, heissen die Losungen der streitenden Naturalisten und Supernaturalisten, und die wirklichen oder angeblichen Beweise für

diese

diese beyden Behauptungen sind die Waffen, womit sie gegeneinander zu Feld ziehen. Man bestrebt sich also ohne sich ausdrücklich diese Frage vorgelegt zu haben, auszumachen, *was die Vernunft vermöge.* Man appellirt gewissermassen von seinem angefochtenen Systeme an das Vermögen oder Unvermögen der Vernunft, aus welchem man unstreitige Prämissen für seine streitigen Behauptungen zu erhalten hofft. Der Mangel an solchen Prämissen ist also die Schwierigkeit, worauf die Partheyen selbst stossen, die in so ferne dem eigentlichen Punkte des Missverständnisses weit näher sind als sie selbst wissen. Ein dunkles aber lebhaftes Gefühl dieser Schwierigkeit äussert sich merklich genug an der in unsren Zeiten so sichtbar gewordenen Verzweiflung, seine Meynung durch Vernunftbeweise durchsetzen, und seine Zweifel durch Vernunftgründe auflösen zu können. Diese Verzweiflung hat so manchen neuerlich veranlasst seine wankende Metaphysik durch Mystik und Kabbalistik zu unterstützen; so manchen verleitet den Einladungen geheimer Gesellschaften Gehör zu geben, die ihm durch Offenbarungen und Traditionen die Fragen zu beantworten versprachen, welche ihm durch Vernunft unbeantwortlich schienen; so manchen genöthiget von der Vernunft an gesunden Menschenverstand, Wahrheitsgefühl, Intuitionssinn, und wie die Winkeltribunale alle heissen mögen, zu appelliren.

Noch nie hat man der Vernunft so augenscheinlich zu viel und zu wenig zugemuthet, als gegenwärtig. Die Abgötterey, welche mit ihr getrieben, und die Verachtung die ihr bezeugt wird, gehen bis zum Lächerlichen; ohne dass man sich

auf der anderen Seite verbergen konnte, dass so-wohl die übertriebenen Lobsprüche, als die Ver-läumdungen der Vernunft zu keiner Zeit so ge-schickt widerlegt worden sind. Die Freunde so-wohl als die Feinde der Vernunft, Naturalisten, die durchaus kein *Glauben*, Supernaturalisten, die durchaus kein *Wissen* in der Religion dulden wol-len, beschuldigen sich wechselseitig des *Verkennens der Vernunft*. Da nun jeder Theil seine Bekannt-schaft mit der Vernunft vor seinem Gegentheile rechtfertigen muss, so sieht sich jeder genöthiget, zu den Gründen, die bisher ihn und seine Parthey befriediget hatten, Beweise aufzufinden, die auch seinen Gegnern einzuleuchten vermögen. Jeder muss also über seine bisher für die ersten gehalte-nen Grundsätze hinausgehen, Merkmale der Ver-nunft aufsuchen, die er bisher noch nicht gefun-den hat, und seine Kenntniss des Vermögens und der Befugnisse der Vernunft allgemein — d. h. für sich und seine Gegner — gültig zu begründen streben. Keine der streitenden Partheyen kann also mit ihrer eigenen bisherigen Kenntniss der Ver-nunft zufrieden seyn, so wenig als sie es mit der ihres Gegners ist; keine kann es beym Alten be-wenden lassen, und das Bedürfniss einer neuen Unter-suchung des Erkenntnissvermögens müsste also (auch wenn keine Kritik der Vernunft erschienen wäre) von den denkenden Köpfen auf beyden Seiten endlich eben so allgemein eingesehen werden, als man schon itzt auf Beyden Seiten überzeugt ist, dass die Vernunft (von den Gegnern) verkannt wird.

Das Problem: Was vermag das Erkenntnissver-mögen? kündiget sich also durch eine Menge un-zweydeutiger Symptome dem unpartheyischen Zu-schauer

schauer nicht weniger auffallend an, als es sich dem kritischen Skeptiker durch die Vergleichung der philosophischen Systeme aufdringt. Es würde schon kein kleines Verdienst unsres Jahrhunderts seyn, das alte unselige Missverständniss der sich selbst verkennenden Vernunft, welches, so unvermeidlich dasselbe auch dem menschlichen Geiste auf dem langen und beschwerlichen Wege, den er bis zur Erkenntniss seines theoretischen Vermögens zurücklegen musste, gewesen ist, gleichwohl unter die grössten Uebel gehört, womit die Menschheit heimgesucht werden konnte; jenes Missverständniss der Vernunft, welches Jahrtausende unter allerley Gestalten in der Welt Unheil gestiftet hat, die kultivierten Nationen den blutigen und unblutigen Fehden der Orthodoxie und Heterodoxie preis gab, Unglauben und Aberglauben nothwendig machte, die Kräfte so vieler vorzüglichen Köpfe mit unnützen Spitzfindigkeiten und Zänkereyen verschwendete, und in allen diesen seinen traurigen Folgen immer fortdauren zu müssen schien; dieses Missverständniss aus der Dunkelheit verworrener Begriffe hervorgezogen, auf seine einfachsten Punkte gebracht, und dadurch ein Problem herbeygeführt zu haben, dessen Auflösung nichts geringeres als allgemeingültige Erste Grundsätze unsrer Pflichten und Rechte in diesem, und einen allgemeingültigen Grund unsrer Erwartung für das zukünftige Leben hoffen lässt, das Ende aller philosophischen und theologischen Ketzereyen, und wenigstens im Gebiethe der spekulativen Philosophie einen ewigen Frieden verspricht, von dem noch kein gutherziger Kosmopolit geträumt hat. Aber wie? wenn auch die Auflösung dieses Problemes unsrem sich zu Ende neigenden Jahrhunderte vor-

 behalten

behalten wäre? wenn noch vor dem völligen Ausgang desselben in Teutschland der grössere Theil guter sich mit Philosophie beschäftigender Köpfe, über allgemeingültige Principien einig würde? und wenn diese, die von nun an aufhörten, sich, ohne es zu wissen und zu wollen, entgegenzuarbeiten, mit (ohne alle Verabredung) vereinigten Kräften anfiengen, das Allgemeingultige Allgemeingeltend zu machen? — Eine glänzendere Krone könnte wohl kaum den Verdiensten unsres Iahrhundertes aufgesetzt werden; und Teutschland könnte das Geschäft seines erhabenen Berufes als *die künftige Schule Europens* *) mit keinem *Gründlicheren* Eingang eröffnen.

1.

Was ist unter Vernunft zu verstehen.

Die Frage: Welche sind die Gränzen des menschlichen Erkenntnissvermögens? kann unmöglich allgemeingültig beantwortet werden, bevor man nicht über *das, was man unter Erkenntnissvermögen zu verstehen habe, einig geworden ist.*

„O darüber ist man doch wohl längst einig", wendet hier der Popularphilosoph ein, „Ieder denkende Kopf, Philosoph oder nicht-Philosoph, versteht mich, wenn ich ihm das Erkenntnissvermögen

*) Die Konstitution unsres teutschen Vaterlandes, zu welcher hier vorzüglich unter andern der Mangel einer Hauptstadt gehören dürfte; der gemässigte Nationalcharakter, das eifrige Studium der Geistesfrüchte aller übrigen Nationen u. d. U. mehr, können wohl, ohne dass man sich von patriotischer Eitelkeit blenden lässt, für Merkmale dieses Berufes angesehen werden.

mögen auch nur nenne. Der berühmte Schriftsteller, der die Kritik der Vernunft in ihren beyden Hauptmomenten durch eine besondere Schrift *über Raum und Kaussalität* widerlegt hat, Herr *Feder*, sagt daher ganz richtig in seinem beliebten und allgemeinverständlichen Lehrbuche der *Logik und Metaphysik*, in dem Abschnitte, der vom Erkenntnissvermögen handelt: „Was diess heisse, *sich eine* „*Sache vorstellen*, eine *Sache erkennen*, etwas „*denken*; was *Vorstellungen*, *Gedanken*, *Begriffe*, „*Ideen* heissen, muss ein jeder von sich „selbst wissen. Man kann hier weiter nichts „erklären, als dass man, wenn etwa ein Wort je„manden nicht verständlich genug seyn sollte, ein „anderes ihm verständliches wählet, um durch die „bekannten Namen an *Sachen* zu erinnern, die „man aus eigenen *Empfindungen* kennen „muss. Wohl aber kann man durch gesuchte „künstliche Definitionen, die Begriffe verwirren, „und zu Streitigkeiten Anlass geben, deren man „hätte überhoben seyn können." — was haben auch die gesuchten *künstlichen Difinitionen*, welche die *Kritik der Vernunft* von allen diesen durch *Empfindung* genugsam bekannten *Sachen* geliefert hat, für einen Erfolg gehabt? — — Sie wurden, wie die *Kantianer* selbst eingestehen, ja so gar behaupten, von den berühmtesten Philosophen unsrer Nation, die sich bisher über die kantische Philosophie erklärt haben, von einem *Plattner* [1]), *Eber-*

[1]) In den wenigen Rücksichten, welche in den *philosophischen Aphorismen* Erst. Theil. Neue Ausgabe 1784 auf das kantische Werk genommen sind.

Eberhard [2]), *Tiedeman* [3]), *Reimarus* [4]), *Feder* [5]), *Meiners* [6]), *Selle* [7]),*) u. a. m. missverstanden; ja: Sie

2) In dessen *philosophischen Magazin.*

3) In den *hessischen Beyträgen.*

4) *Ueber die Gründe der menschlichen Erkenntniss, und der natürlichen Religion.*

5) *Ueber Raum und Kaussalität zur Prüfung der kantischen Philosophie.*

6) *Grundriss der Seelenlehre* in der Vorrede.

7) *Grundsatze der reinen Philosophie.*

*) Ich glaube berechtiget zu seyn, mir, so wie allen nicht beym Buchstaben der Kritik der Vernunft stehen bleibenden Freunden der kritischen Philosophie, den sektirisch klingenden Namen eines Kantianers zu verbitten. Gleichwohl bin ich genöthiget die hier angeführte Behauptung der sogenannten *Kantianer* zu unterschreiben. Auch glaube ich meiner aufrichtigen Hochachtung gegen die genannten verdienstvollen Schriftsteller keineswegs zu nahe zu treten, wenn ich hier laut und öffentlich gestehe: dass ich alle von denselben gegen die kantische Philosophie vorgebrachten Bedenklichkeiten, Zweifel und Einwürfe, für Folgen des unrichtig aufgefassten Sinnes der Kritik der Vernunft erkenne. Ich kann hier freylich nicht beweisen. Aber diejenigen Leser, die durch meine in der Vorrede versuchte Erklärung dieses sonderbaren Phänomens nicht befriediget sind, haben ja freye Wahl: ob sie dafür halten wollen, dass die Gegner der kantischen Philosophie, zu denen ich hier noch die Herrn *Weishaupt*, *Flatt*, *Maass*, *Tittel*, *Stattler* (in seinen drey Bände starken *Antikant*) u. a. m. zähle, — oder dass *ich*, der von *allem*, was diese Männer in der Kritik der Vernunft anstössiges fanden, gerade das Gegentheil gefunden hat

Sie haben in ihren Erläuterungen und Folgen, wie der berühmte Philosoph *Meiners* erzählt, hoffnungsvollen Jünglingen die Ruhe ihres Gemüths und wahrscheinlich noch mehr; einem derselben aber gar seinen *Verstand* geraubt, haben Herrn *Meiners*, und wie dieser vermuthet, mehreren seines Gleichen *peinliche Empfindungen* verursachet u. s. w.

So gerne ich hier unsren Populärphilosophen ganz ausreden lassen wollte, so muss ich ihn gleichwohl um der übrigen Leser willen, die nicht Popularphilosophen sind, ersuchen, mich erst meine Behauptung vortragen und beweisen zu lassen, bevor er seine Einwürfe dagegen vorbringt.

Ich bin im Begriffe zu zeigen, dass man sich über das *Erkenntnissvermögen lange nicht genug verstanden habe*, und dass der Mangel allgemeingültiger Principien der Philosophie, und alle Uebel welche von demselben unzertrennlich sind, und zum Theile selbst das Missverstehen der kantischen Untersuchung des Erkenntnissvermögens, sich unter andern daraus erklären lasse, dass unsre Philosophen von Profession so gerne voraussetzten: ihre Leser *müssten von sich selbst wissen, was das hiesse, sich eine Sache vorstellen, eine Sache erkennen.*

Die *Vernunft* wird meines Wissens von allen bisherigen Philosophen zum *Erkenntnissvermögen* gezählt. Ob auch die *Sinnlichkeit* dazu gehöre, ist unter ihnen bey weitem nicht ausgemacht. Von vielen

hat — den Philosophen von Königsberg *nicht verstanden haben.*

len wird sie von aller Funktion beym eigentlichen Erkennen ausgeschlossen, von vielen auf das sogenannte untere Erkenntnissvermögen eingeschränkt u. s. w., wovon in der Folge ein mehreres. Zuerst also von der Vernunft.

Man ist in der philosophischen Welt keinesweges darüber einig, was man unter Vernunft zu verstehen habe. Diess liesse sich schon aus dem Streit über das *Vermögen* der Vernunft in den Angelegenheiten der Religion schliessen, der sich ohne Mühe auf die Verschiedenheit der Begriffe, welche die streitenden Partheyen von der Vernunft haben, zurückführen lässt. Das Schlimmste dabey ist, dass man sich gerade dort am wenigsten versteht, wo man sich am meisten zu verstehen glaubt; und dass man, indem man sich über gewisse Merkmale des Begriffes wirklich versteht, um so mehr entfernt ist, ein Missverständniss überhaupt zu vermuthen. So denken z. B. alle, welche *Freyheit des Willens* nennen hören, etwas gemeinschaftliches bey diesem Worte, ungeachtet der *eine* die blosse Unabhängigkeit des Willens von äusserm Zwange, ein andrer die Unabhängigkeit von der Nöthigung durch sinnliche Triebe, und ein dritter die Unabhängigkeit von den Gesetzen der Vernunft darunter versteht. Diess ist um so mehr bey dem Wort *Vernunft* der Fall, da dieses selbst durch den *Sprachgebrauch* mehr als *eine* Bedeutung erhalten hat.

Ich unterscheide hier *drey* dieser Bedeutungen: die *Weitere;* wenn durch das Wort *Vernunft* das dem Menschen eigene und ihn von den Thieren unterscheidende Erkenntniss - und Vorstellungsvermögen überhaupt angedeutet, und folglich auch die

die zusammengesetztere, oder künstlichere, dem Menschen eigenthümliche Organisation, oder Beschaffenheit der sinnlichen Werkzeuge mit in den Begriff aufgenommen wird, — die *Engere*; wenn man damit dasjenige Erkenntnisvermögen, das insgemein das *obere* heisst, bezeichnet, um dasselbe von der Sinnlichkeit, dem sogenannten untern Erkenntnisvermögen zu unterscheiden, und wo folglich in den Begriff der Vernunft auch der *Verstand* oder das Vermögen zu *urtheilen* enthalten ist; — und endlich die *Engste*; welche allein einen Theil des obern Erkenntnisvermögens, nämlich das *Vermögen* zu *schliessen* begreift, und dasselbe vom *Verstande* unterscheidet.

Ich bleibe bey der letzten unter diesen drey Bedeutungen stehen, welche unter allen die bestimmteste ist, über welche, so viel ich weiss, das vollkommenste Einverständnis herrscht, und die das eigentliche Wesen der Vernunft im Gegensatze nicht nur mit der Sinnlichkeit, sondern auch mit dem Verstande angeben soll, und in dem Vermögen zu schliessen wirklich anzugeben geglaubt wird.

Was ist denn nun aber dieses *Vermögen zu schliessen?* Die **Logik** giebt uns die kurze und bündige Antwort: Das Vermögen des Gemüthes, die Uebereinstimmung oder nicht Uebereinstimmung zweyer Vorstellungen durch Vergleichung derselben mit einer dritten einzusehen. In der Syllogistik mag man sich allerdings mit dieser Antwort begnügen können, die weiter nichts als eine logische Funktion unsres Vorstellungsvermögens angiebt, ohne zu bestimmen in welchen Fällen, bey welcher Art von Vorstellungen, diese logische

Funktion

Funktion, dieses Vermögen zu schliessen gebraucht werden könne. Aber was kann mir diese Antwort helfen, wenn nicht von blossen Vorstellungen überhaupt die Rede ist? Ist die Uebereinstimmung unter Vorstellungen, welche durch diese logische Funktion herausgebracht wird, darum auch schon Uebereinstimmung unter den *Gegenständen* dieser Vorstellungen? Kann nicht ein Vernunftschluss seiner *Form* nach (in Rücksicht der logischen Funktion) vollkommen richtig seyn, ohne dass er darum seinem Inhalt nach wahr, und einer Anwendung auf wirkliche Gegenstände fähig wäre? Z. B. „Der Reiche kann viele Werke der Wohlthätigkeit ausüben: nun ist der König von *Eldorado* reich, also kann er viele Werke der Wohlthätigkeit ausüben." Dieser Vernunftschluss ist seiner Form nach vollkommen richtig. Der Schlussatz ergiebt sich aus den Vordersätzen, die beyde an sich wahr sind, mit aller möglichen Evidenz, und es fehlt dem ganzen Vernunftschlusse nichts als die *Wirklichkeit* des Subjektes, von dem die Rede ist.

Die Vernunft, in wie ferne sie nichts weiter als das Vermögen zu schliessen ist, vermag nichts als formelle Wahrheit, Formen der Vernunftschlüsse, den Bau der Syllogismen aufzustellen, welches alles bey aller Regelmässigkeit mit materieller Unwahrheit bestehen kann. Die materielle Wahrheit, die Beziehung der im Vernunftschlusse verknüpften Vorstellungen auf einen Gegenstand in der Wirklichkeit, auf etwas das nicht blosse Vorstellung ist, hängt heineswegs von der Form des Vernunftschlusses ab, und kann folglich durch das blosse Vermögeu zu schliessen nicht erhalten werden. Durch dieses Vermögen müsste es ewig unent-

entschieden bleiben, ob es ein Königreich *Eldorado* gebe oder nicht. Man mag noch so viele Vernunftschlüsse auf einander häuffen, so wird man gleichwohl der Antwort auf diese Frage um keinen Schritt näher kommen: so lange man es bey der Richtigkeit der Form allein bewenden, und die Richtigkeit der Materie, des Stoffes, der verknüpften Vorstellungen, den ausser jener Form gelegenen Grund der objektiven Gültigkeit derselben unausgemacht läfst.

Woher nimmt nun die Vernunft den Stoff, den sie zur materiellen Wahrheit ihrer, der Form nach richtigen, Funktionen nöthig hat, und den sie nicht erschaffen kann? — Wenn von sinnlichen Gegenständen die Rede ist, so ist die Antwort leicht und verständlich genug: Aus der Sinnenwelt! So liefert z. B. die gemeine sowohl als die gelehrte Erfahrung *Data* genug, aus welchen sich das Nichtseyn des Landes Eldorado ergiebt. In diesem Falle, und in allen ähnlichen, wo den Vorstellungen sogenannte sinnliche Gegenstände entsprechen, gründet die Vernunft die materielle Wahrheit ihrer richtigen und leeren Schlussformen auf einen Stoff, der ihr von ihrer Gefährtinn, der *Sinnlichkeit*, geliefert und vorgehalten wird. Nicht so leicht ist die Antwort auf die Frage: wie kommt die Vernunft zu dem Stoff, den sie zur materiellen Wahrheit derjenigen Schlüsse nöthig hat, deren Inhalt Vorstellungen betrifft, die sich auf *übersinnliche* Gegenstände beziehen? In der gesammten Sinnenwelt kömmt z. B. kein Gegenstand vor, und kann keiner vorkommen, auf den die Vorstellung der Ersten Ursache, oder des Unendlichen Dinges passte. In allen Erfahrungen, die uns von unsrem *Gemü-*

the möglich sind, können immer nur Vorstellungen kann nie das *Vorstellende* selbst vorkommen, immer nur Wirkungen des vorstellenden Subjektes, nie das Subjekt selbst, das wir nur als ein unbekanntes Etwas zu denken, keineswegs aber als eine bestimmte Substanz selbst durch den innern Sinn anzuschaun vermögen. Wenn nun die Vernunft über die Natur solcher Subjekte, bey welchen sie von dem Zeugnisse der Sinnen verlassen wird, etwas bestimmtes herausbringen will, wie gelangt sie denn zu dem übersinnlichen Stoff, wovon die materielle Wahrheit ihrer Schlüsse abhängt?

„Durch *göttliche Offenbarung*" antwortet der *Supernaturalist*, „welche das natürliche, oder durch Erbsünde entstandene Unvermögen der Vernunft ersetzt." Diese Antwort kann freylich Leute befriedigen, die starkgläubig genug sind, um die Ueberzeugung, dass die durch ein Wunder in dem menschlichen Gemüthe hervorgebrachte Vorstellung der Gottheit mehr als eine leere Vorstellung (keine Einbildung) sey, durch ein zweytes Wunder bewirken zu lassen; und sich auf diese Weise über die Bedenklichkeit hinwegzusetzen, dass eine Vorstellung von der Gottheit *vor* aller Offenbarung im Gemüth vorhanden seyn müsste, wenn der Mensch eine noch so ausserordentliche Erscheinung (Wunder) für untrüglich, übernatürlich, *göttlich* erkennen, das heisst, mit dem richtigen Begriffe von der Gottheit zusammenstimmend finden sollte; mit einem Worte, dass jede historische Offenbarung die Vernunftidee der Gottheit voraussetzen müsse, nie geben könne. — Aber drey Partheyen der philosophischen Welt, die gegen allen Supernaturalismus protestiren, ja auch

auch so gar viele Supernaturalisten selbst finden diese Antwort ganz unbefriedigend, und sind unter sich darüber einig, dass die Wahrheit der übersinnliche Gegenstände betreffenden Schlüsse, wenn sie ja einer philosophischen Erklärung fähig wäre, sich *natürlich* erklären lassen müsse.

Es müsste sich also aus dem eigenthümlichen Wesen, den Merkmalen der Natur der Vernunft erklären lassen, wie sie zum Stoffe ihrer übersinnlichen Vorstellungen gelange, und diess um so mehr, da diese Vorstellungen vorzugsweise und ausschliessend der Vernunft angehören. Indem dieses aber aus ihrer logischen Natur, d. h. in wie ferne sie nichts weiter als das Vermögen zu schliessen bedeutet, schlechterdings unerklärbar ist; so müsste sie ausser diesem noch ein besonderes Vermögen haben, den Stoff übersinnlicher Vorstellung zur materiellen Wahrheit ihrer Schlüsse herbeyzuschaffen, welches mit dem Vermögen zu schliessen zusammengenommen ihre Natur ausmachen würde.

Da das Vermögen zu schliessen eigentlich ein bloss *logisches* Vermögen ist, so wollen wir jenes andere Vermögen durch den Namen des *metaphysischen* unterscheiden.

Die Definition der Vernunft, welche die engste Bedeutung des Wortes, und mit derselben das Wesen der Vernunft zu enthalten geglaubt wird, ist also ganz unzulänglich, und so unvollständig, dass sie nur die *eine Hälfte* des Begriffes enthält, der das Wesen der Vernunft zum Gegenstand haben soll.

Man hat bis auf *Kanten* in der philosophischen Welt noch nie (in dem so eben angegebenen Sinne)

die Frage aufgeworfen: besitzt die Vernunft ein metaphysisches Vermögen? und gleichwohl ist es nichts weniger als ausgemacht gewesen: ob die Vernunft ein solches Vermögen besitze oder nicht. Durch die Hauptsätze der vier Hauptpartheyen wird dasselbe ohne Untersuchung der Vernunft theils zutheils abgesprochen. Die Theisten glaubten durch ihre Vernunftschlüsse das Daseyn und die Beschaffenheit übersinnlicher Gegenstände, die Atheisten hingegen das Nichtseyn und die Unmöglichkeit derselben erwiesen zu haben. Diese beyden Partheyen haben sich bisher die Untersuchung der Frage: ob die Vernunft wohl über das Daseyn oder Nichtseyn übersinnlicher Gegenstände zu entscheiden vermöge? dadurch unmöglich gemacht, dass sie die Antwort auf dieselbe durch den Gebrauch, den sie von einem angenommenen metaphysischen Vermögen gemacht haben, als entschieden voraussetzten. Wozu die Frage: ob die Vernunft das Daseyn oder Nichtseyn des Uebersinnlichen zu erkennen *vermöge?* für Leute in deren Augen die Vernunft dieses Daseyn oder Nichtseyn *wirklich* erkannt hat? Aus den Grundsätzen der dogmatischen Skeptiker sowohl als der Supernaturalisten folgt unwidersprechlich, dass die Vernunft kein metaphysisches Vermögen besitzen könne. Wozu also diese Frage für die *Einen*, bey denen es ausgemacht ist, dass sich die Uebereinstimmung menschlicher Vorstellungen mit ihren Gegenständen (diese mögen sinnlich oder übersinnlich seyn) durch nichts erweisen lasse? Wozu diese Frage für die *andern*, welche derselben durch ihr Glaubensbekenntniss zuvorkommen, und aus dem von ihnen für erwiesen gehaltenen nie bezweifelten Unvermögen der Vernunft, auf die Unentbehr-

entbehrlichkeit eines übernatürlichen Surrogats zu schliessen gewohnt sind?

Anstatt sich vor allen Dingen die Frage vorzulegen, und es vor der Untersuchung derselben ganz unentschieden zu lassen: ob die Vernunft ein metaphysisches Vermögen besitze oder nicht; hat die eine Hälfte der philosophischen Welt diesen Besitz aus Gründen behauptet, und die andere aus Gründen geläugnet, die nur dadurch einiges Gewicht haben konnten, dass bey ihnen dort die Wirklichkeit hier die Nichtigkeit des metaphysischen Vermögens als ausgemacht vorausgesetzt wurde.

In wie ferne nun das metaphysische Vernunftvermögen von zwey Hauptpartheyen behauptet, und von zweyen geläugnet wird, in so ferne ist es offenbar, dass es unter den Philosophen nichts weniger als ausgemacht sey, ob es ein solches Vermögen gebe oder nicht, während das logische Vermögen der Vernunft wirklich allgemeingültig, durch die allgemeinste Uebereinstimmung anerkannt, und folglich sogar allgemeingeltend ist.

So lange über das metaphysische Vermögen der Vernunft nichts allgemeingültiges ausgemacht ist; so lange ist man nur über die *Hälfte des Wesens* der Vernunft einig, so lange versteht man sich nur halb, wenn von der Vernunft im strengsten Sinne die Rede ist, und die Partheyen der philosophischen Welt müssen ihren Streit über die Erkenntniss übersinnlicher Gegenstände fahren lassen, bis sie sich über das metaphysische Vermögen der Vernunft auf einen bisher noch nie betretenen Wege vereiniget haben.

Dieses nun vorausgesetzt ist die Wissenschaft, welche die entscheidende, allgemeingültige, von allen Philosophierenden anzuerkennende Antwort, auf die Frage über dieses problematische Vermögen der Vernunft enthält, wenn es anders eine solche Wissenschaft geben sollte, eine Entdeckung aus dem bisher *unbearbeiteten* und unbekannten Gebiethe der Vernunft.

Man wird mir hier ohne Zweifel einwenden, die Frage: besitzt die Vernunft ein metaphysisches Vermögen? wäre nichts weniger als neu; *Plato* und *Aristoteles* unter den Alten, *Leibnitz* und *Locke* unter den Neuern, mehrere andere zu geschweigen, haben sie nur mit anderen Worten aufgeworfen, und wirklich in ihren vortreflichen Untersuchungen über den Ursprung der menschlichen Vorstellungen beantwortet.

Ich halte dafür, daſs die Frage welche *Leibnitz* und *Locke* (und eben dasselbe gilt von ihren griechischen Vorgängern) bey ihren Untersuchungen über den Ursprung der Begriffe vor Augen hatten, weit mehr dem Ausdruck als dem Sinne nach mit der unsrigen zusammentreffe.

Leibnitz und *Locke* waren dogmatische Theisten, und eben darum war das metaphysische Vermögen für sie nichts weniger als problematisch, sondern die *ausgemachteste* Sache von der Welt. Ihnen war es nicht darum zu thun, erst bey sich selbst auszumachen ob die Vernunft ein metaphysisches Vermögen besitze oder nicht; sondern vielmehr, *worin* dieses Vermögen, das sie als wirklich voraussetzten *bestehe?* Sie nahmen das Dogma ihrer Parthey gleichsam als die Basis ihres Lehrgebäudes über

über den Ursprung der Vorstellungen an; indem sie von einer als wirklich angenommenen übersinnlichen Erkenntniss ausgiengen, und dann untersuchten, nicht ob überhaupt übersinnliche Erkenntniss möglich, sondern wie der menschliche Geist zur übersinnlichen Erkenntniss gelangt sey?

Wenn vorausgesetzt wird, was für uns noch blosse Frage ist, dass die Vernunft ein metaphysisches Vermögen habe, und folglich ihren übersinnlichen Vorstellungen reellen, und keinen bloss eingebildeten Stoff verschaffen könne: so sind im *Leibnitzischen* und im *Lockischen* Systeme alle mögliche Fälle, wie die Vernunft zu diesem Stoffe gelangen könne, erschöpft.

Sie kann nämlich denselben keineswegs aus nichts hervorbringen: er muss ihr also *gegeben* seyn; und da er ihr weder durch das logische Vermögen zu schliessen (wodurch die blosse Schlussform erhalten wird) noch *unmittelbar* durch sinnlichen Eindruck gegeben seyn kann: so muss sie ihn entweder mit sich auf die Welt bringen, oder erst in diesem Leben erhalten; er muss ihr entweder unmittelbar in einer Reihe angebohrner Vorstellungen (und wie sich einige Leibnitzianer ausdrücken, in einem Systeme angebohrner Wahrheiten) oder wenigstens *mittelbar* in dem Stoffe sinnlicher Vorstellungen gegeben seyn. Im ersten Falle besteht ihr metaphysisches Vermögen in einem der Seele eingepflanzten Stoff für ihre das übersinnliche betreffende Schlüsse; und im zweyten in der besondern Fähigkeit aus dem sinnlichen Stoffe den übersinnlichen abzuleiten.

 Jener

Jener angebohrne, der Seele eingepflanzte, Stoff übersinnlicher Vorstellungen, muss auch durch seine Vertheidiger von den übersinnlichen Gegenständen selbst, die er im Gemüthe nur repräsentiren soll, genau unterschieden werden. Denn sonst wäre Gegenstand und Vorstellung ein und ebendasselbe Ding, und daher entweder der Gegenstand eine blosse Vorstellung, ein *Gedankending*, oder die Vorstellung wäre der Gegenstand selbst, unser Begriff von der Seele die Seele, von der Gottheit die Gottheit selbst. Indessen hat der Stoff einer Vorstellung nur dadurch Realität, dass ihm ein Gegenstand, der nicht die Vorstellung selbst ist, entspricht. Woran sollte nun die Realität des Stoffes übersinnlicher Vorstellungen erkannt werden? durch den ihm ausser der Vorstellung entsprechenden Gegenstand? — Unmöglich! denn dieser soll ja der Voraussetzung zufolge selbst nur durch die Vorstellung und deren angebohrnen Stoff erkannt werden. Also durch das wirkliche Gegeben-das Vorhandenseyn jenes Stoffes selbst, dem, wenn er wirklich gegeben ist, auch wirklich ein Gegenstand entsprechen muss. Aber woraus soll sich dieses wirkliche Vorhandenseyn erweisen lassen? Daraus etwa, dass er in wirklichen Vorstellungen vorkömmt, das heisst, wirklich vorgestellt wird? Keinesweges. Denn wir haben unzählige wirkliche Vorstellungen, denen kein wirklicher Gegenstand entspricht, und die folglich einen bloss eingebildeten, oder erkünstelten Stoff haben.

Man würde hier vergebens einwenden, „solche Vorstellungen wären aber auch nicht *angebohren*, und wenn es einmal ausgemacht wäre, dass irgend eine Vorstellung, oder auch nur ihr Stoff der Vernunft

ein-

eingepflanzt, und folglich wirklich *vernünftig* sey, so sey sie schon *hierdurch* von allen täuschenden und unvernünftigen Vorstellungen genug ausgezeichnet." — Freylich! wenn es *ausgemacht* ist? aber eben das ist die Frage. Und welche wären dann die untrüglichen allgemein anerkannten Data, durch welche sich ausmachen liesse, irgend eine Vorstellung oder ihr Stoff wären der Vernunft wirklich eingepflanzt. Doch wohl die Allgemeinheit, und Nothwendigkeit der Vorstellung; das unvermeidliche Anerkennen eines ihr entsprechenden Gegenstandes; die Evidenz der Erkenntniss? Aber woher denn der Streit zwischen den vier Hauptpartheyen über die unter denselben unentschiedene Frage: ob unsre Vorstellungen von der *Gottheit*, *Seele*, *Freyheit*, auch richtige, wirklichen Gegenständen entsprechende, Vorstellungen wären oder nicht — wenn die bejahende Antwort auf diese Frage der menschlichen Vernunft unvermeidlich nothwendig, allgemein einleuchtend wäre?

Selbst mehrere Vertheidiger der angebohrnen Begriffe haben sich genöthiget gefunden zur Erfahrung, oder welches hier eben so viel heisst, zur sinnlichen Erkenntniss, ihre Zuflucht zu nehmen; um sich zu erklären, wie diese angebohrnen Vorstellungen, welche sie für blosse Anlagen, Grundbestimmungen des Gemüths, bloss mögliche Vorstellungen hielten, zur Wirklichkeit eigentlicher Vorstellungen gelangen könnten. Sie glauben, die ganze Sache begreiflich gemacht zu haben, wenn sie annehmen, dass die sogenannten geistigen Ideen bey Gelegenheit, und auf Veranlassung sinnlicher Eindrücke aufgeweckt, belebt, entwickelt werden. *)

 Der

*) Eines dieser Worte sagt hier so wenig als das andere; und jedes steht nur eigentlich in dieser Hypothese

Der ungleich grössere Theil der neueren philosophischen Schriftsteller hingegen, hat sich von der *platonischen* oder *leibnitzischen* Lehre von den angebohrnen Begriffen gänzlich losgesagt, und glaubt mit *Locke* den Ursprung der Vorstellungen übersinnlicher Gegenstände aus den durch die Sinnlichkeit gelieferten, aber durch Vernunft modificierten, bearbeiteten Materialien erklären zu können, oder vielmehr zu müssen. Sie glauben dass das Gemüth nur vermittelst der sinnlichen Eindrücke zu was immer für einen Stoff seiner Vorstellungen gelangen könne, und ungeachtet keinem unter ihnen meines Wissens bisher eingefallen ist *Gott*, *Seele*, *Freyheit*, für Gegenstände der Sinnlichkeit auszugeben, so behaupten sie gleichwohl, dasjenige was die Sinnlichkeit nicht unmittelbar durch sich selbst könne, werde ihr durch Vernunft möglich, die ein Vermögen besäße aus dem *sinnlichen* Stoffe den Stoff übersinnlicher Vorstellungen zu ziehen, oder vielmehr selbst dieses Vermögen wäre.

Wenn das Vermögen das Uebersinnliche aus dem Sinnlichen abzuleiten wirklich in der Vernunft vorhanden wäre, so müßte dasselbe von dem bloß logischen Vermögen verschieden, so müßte es das metaphysische Vermögen seyn, das, wenn es mit jener Ableitung seine Richtigkeit hätte, bisher zwar nicht in seiner ursprünglichen in der Einrichtung der Vernunft gegründeten Beschaffenheit, aber doch wenigstens aus seiner Wirkung, nämlich der übersinnlichen Erkenntniß genugsam bekannt wäre.

pothese da, um die Lücke eines mangelnden Begriffes auszufüllen, nicht um einen Begriff zu bezeichnen.

rc. Allein eben das Unentschiedene, Streitige, Problematische dieser Wirkung ist es, wodurch bisher jenes metaphysische Vermögen selbst unentschieden, streitig, problematisch geblieben ist. Wir haben leider! noch keine Ableitung des Uebersinnlichen aus dem Sinnlichen aufzuweisen, die auch selbst von den Metaphysikern von Profession, und den vortreflichsten Köpfen unter ihnen allgemein anerkannt wäre. Während die *eine* Hauptparthey der philosophischen Welt diese Ableitung wirklich vorgenommen zu haben vorgiebt (und, wohl gemerkt! über die Art und Weise derselben selbst unter sich uneinig ist), thut die *andere* Hauptparthey gerade das Gegentheil, und leitet das *Nichtseyn* des Uebersinnlichen von dem Sinnlichen ab; die *dritte* erklärt diese beyden Ableitungen für gleich grundlos, und für eine der Natur des menschlichen Geistes unangemessene vergebliche Arbeit. Die *vierte* endlich hält jene Ableitung nicht nur für etwas unmögliches, sondern sogar für einen Eingriff in die göttlichen Rechte, indem es der Gottheit allein zukäme, das Daseyn übersinnlicher Gegenstände zu offenbaren. Wer also da vorgiebt, seine Ableitung des Uebersinnlichen aus dem Sinnlichen wäre etwas ausgemachtes, der behauptet *das Ding das nicht ist*, der will uns sein kleines Wissen für das Wissen des menschlichen Geistes aufdringen, und verkauft seinen Lesern oder Zuhörern eine Unwahrheit, von der sich jedermann der nicht durch die metaphysische Brille jenes Mannes, sondern mit seinen eigenen Augen sieht, auch nur durch einen Blick auf das was in der philosophischen Welt wirklich vorgeht, überzeugen kann. Wenn das Daseyn der Ursache blosss aus dem Daseyn der Wirkung geschlossen werden soll: so ist

jenes

jenes so lange nicht ausgemacht, als dieses nicht ausgemacht ist. Es ist also wirklich nicht ausgemacht, ob es ein metaphysisches Vermögen der Vernunft gebe, weil es nicht ausgemacht ist, ob eine richtige Ableitung des Uebersinnlichen aus dem Sinnlichen möglich sey.

Wenn die, also erst auszumachende, Frage: *ob es ein metaphysisches Vernunftvermögen gebe?* nicht wieder aus den streitigen Grundsätzen der vier Hauptpartheyen beantwortet, und folglich nicht wieder auf dem alten Kampfplatze der Metaphysik abgehandelt werden soll, so muss sie mit einem ganz andern Sinne, als bisher geschehen ist, aufgestellt werden. Sie muss nicht von der *Wirklichkeit* oder *Unmöglichkeit* der übersinnlichen Erkenntniss ausgehen; sondern beydes ganz dahingestellt seyn lassen, und sich mit dem *blossen Vermögen* der Vernunft beschäftigen. Daher denn auch bey ihrer Beantwortung vor allen Dingen untersucht werden muss, nicht *wie*, sondern *ob* eine Ableitung des Uebersinnlichen aus dem Sinnlichen möglich sey oder nicht; d. h. ob sie keinen Widerspruch enthalte, ob sie nicht allgemeingültigen Gesetzen des menschlichen Vorstellungsvermögens widerspreche. Denn im Falle ein solcher Widerspruch allgemeingültig erwiesen werden könnte, wäre es eben dadurch entschieden, dass die Vernunft kein metaphysisches Vermögen besitze.

Da die Vernunft bey der Ableitung des Uebersinnlichen aus dem Sinnlichen, den *Verstand*, oder das Vermögen zu urtheilen, voraussetzen würde, so wird auch der Verstand besonders untersucht werden müssen. Der Verstand ist es, welcher zuerst

erst die rohen durch die Sinnlichkeit erhaltenen Materialien bearbeitet, und der Vernunft überliefert. Die von ihm gefällten Urtheile machen *zunächst* den Stoff der Vernunftschlüsse aus. Es muss also gezeigt werden, was der Verstand vermöge, was durch seine Bearbeitung des sinnlichen Stoffes möglich sey? mit einem Worte: es muss das Verhältniss des *Verstandes* zur Sinnlichkeit genau und bestimmt angegeben werden.

Auch der Verstand kann, in wie ferne unter diesem Namen das blosse Vermögen zu urtheilen verstanden wird, nichts als ein logisches Vermögen seyn, aus einem gegebenen Stoffe Urtheile zu erzeugen. Der Stoff, den er zu seinen Handlungen nöthig hat, kann nicht von ihm aus nichts erschaffen, er muss ihm *gegeben* seyn. Ist es mit diesem Gegebenseyn des Stoffes nicht richtig, so mag ein Urtheil seiner Form nach noch so richtig seyn: so wird es der Materie nach gleichwohl falsch seyn. Z. B. *Ein goldner Berg ist etwas wirkliches.* Der *König von Eldorado ist reich.* Auch bey dem Verstande hängt die materielle Wahrheit nicht von der blossen Form, sondern von dem ausser der Form gegebenen Stoffe ab. Der Verstand kann nichts bearbeiten was ihm nicht gegeben ist, und er kann es nur in so ferne bearbeiten, als es ihm gegeben ist. Um also genau bestimmen zu können, was der Verstand aus den Materialien der Sinnlichkeit herauszubringen vermöge, muss vorher untersucht werden, *was* denn eigentlich dem Verstande durch die Sinnlichkeit geliefert werden könne, und *wie* es durch die Sinnlichkeit geliefert werde; das heisst, es muss das Verhältniss der *Sinnlichkeit* zum Verstande ausgemacht werden.

2. Was

2.

Was ist unter Sinnlichkeit zu verstehen?

Nichts, denke ich, kann einleuchtender seyn, als dass es vorher ausgemacht seyn müsse, was man unter der Sinnlichkeit verstehe, und was durch das Vermögen, welches diesen Namen führt, überhaupt möglich sey, bevor man darüber einig werden kann, ob durch die *Sinnlichkeit ein Stoff geliefert werden könne*, aus welchem sich durch die Operationen des Verstandes und der Vernunft der Stoff übersinnlicher Vorstellungen ziehen lasse. Was dem Vermögen der Sinnlichkeit widerspricht, kann durch keinen Verstand und keine Vernunft, auch nicht einmal der Gottheit selbst aus der Sinnlichkeit geschöpft werden. Um aber angeben zu können, was der Sinnlichkeit widerspreche oder nicht, muss man das Wesen, die Natur, die eigenthümlichen Merkmale der Sinnlichkeit erschöpft haben.

Ueber die Sinnlichkeit ist in der philosophischen Welt bis itzt noch weit weniger ausgemacht, als über Verstand und Vernunft. Wir wollen hier nur bey zwey Hauptpartheyen stehen bleiben.

Die *Materialisten* lassen keine anderen als *Sinnenwesen* gelten, das heisst, sie halten die *Sinnlichen* Vorstellungen für die einzigen, denen wirkliche Gegenstände entsprächen. Alles Wirkliche ist ihnen *Körper*, oder *Eigenschaft* und *Beschaffenheit* des Körpers; und da der Verstand und die Vernunft vom Daseyn und der Beschaffenheit der Körperwelt (ausser welcher für die Materialisten nichts wirkliches da ist) nur nach dem Zeugnisse

der

der Sinnlichkeit urtheilen und schliessen kann: so ist ihnen dieses Zeugniss die einzige Grundlage aller Erkenntniss des Wirklichen und des Möglichen. Noch mehr! da die *Körperlichkeit*, die nach diesem System das Wesen aller für sich bestehenden Dinge ausmacht, nur durch die Sinnlichkeit erkannt werden kann, so ist ihnen die Sinnlichkeit die Erkenntnissquelle nicht nur von den Beschaffenheiten gewisser Dinge, sondern von dem eigentlichen Wesen aller Dinge selbst, und sogar Verstand und Vernunft sind ihnen nichts als Modifikationen der Sinnlichkeit, wie diese, blosses Empfindungsvermögen, nur mit dem Unterschied, dass Verstand und Vernunft nichts als die *Uebereinstimmung* und den *Widerstreit* zwischen den Materialien der Sinnlichkeit *empfinden* können.

Die *Spiritualisten* hingegen halten gerade das Gegentheil von der Sinnlichkeit. Ich spreche hier nicht von einzelnen spiritualistischen Sekten; nicht von den *Idealisten*, die ausser einer blossen Ideen- oder Geisterwelt nichts wirkliches zulassen, und der Sinnlichkeit alles Vermögen absprechen, einen Stoff zu liefern, dem ein wirklicher Gegenstand ausser der Vorstellung entspräche; nicht von den *Leibnitzianern*, welche in der ganzen Natur keine andern als einfache Substanzen annehmen, die Ausdehnung von einer verworrenen Vorstellung der Aggregate jener unausgedehnten Substanzen ableiten, und die Sinnlichkeit im Grunde für eine blosse Einschränkung des Verstandes halten. Ich nehme hier vielmehr alle Spiritualisten überhaupt zusammen. Sie mögen übrigens in ihren besondern Meynungen noch so sehr von einander abweichen, so sind sie doch hierüber unter sich einig, dass

dass das *Wesen* der Dinge nur dem Verstande und der Vernunft erkennbar sey, dass die Sinnlichkeit nicht einmal das Wesen der Körper selbst anzugeben vermöge, und dass alles, was sie uns von diesen ihren eigenthümlichen Objekten liefern könne, nichts weiter als zufällige, veränderliche, zur blossen Aussenseite gehörige Beschaffenheiten wären.

Die Spiritualisten sind eben so wenig darüber einverstanden, wohin sie das Vermögen sinnlicher Vorstellungen versetzen, als was sie aus demselben machen sollen. Einige weisen ihm seinen Sitz im Körper an, und halten es für ein blosses Vermögen der Organisation Eindrücke zu empfangen, und der unkörperlichen Seele mitzutheilen. Andere suchen es in der Seele auf, und halten es für ein Vermögen der Seele, die in der Organisation vorhandenen Eindrücke zu empfangen; und wieder andere endlich, in der Seele und im Körper zugleich, und halten es für das Vermögen von äusseren Gegenständen durch das Medium der Organisation afficiert zu werden. Die ersten sehen die Sinnlichkeit für nichts als die blosse Reitzbarkeit der Organisation an, und sprechen Sie der Seele schlechterdings ab, als eine Eigenschaft, die nur Körpern zukäme, und der Natur eines einfachen Wesens widerspräche; die andern erkennen sie zwar für eine Beschaffenheit der Seele, aber nur für eine zufällige und vorübergehende Beschaffenheit, die das blosse Resultat der Verbindung der Seele mit dem Körper wäre, und nur so lange, als diese, dauren könne; die letzten endlich glauben an der Sinnlichkeit eine blosse Einschränkung der Seele durch den Körper entdeckt zu haben, wodurch sie auf das Anschauen so gemeiner und nie-

drig

drige, täuſchende Gegenſtände als die Sinnenweſen wären, beſchränkt würde, während ihre Denkkraft für das *Anſchauen* erhabnerer und würdigerer Gegenſtände beſtimmt wäre.

So verſchieden dachten, und denken die Spiritualiſten über die Natur der Sinnlichkeit. Der einzige Punkt, worüber ſie unter einander einig ſind, beſteht darin, daſs ſie *) die Seele *nur durch den organiſchen Körper* ſinnlicher Vorſtellungen fähig glauben, und folglich (ob zwar auf verſchiedene Art) die Sinnlichkeit von der Organiſation abhängen laſſen. Sie glauben dadurch die Unkörperlichkeit der Seele gerettet zu haben. Allein unglücklicher Weiſe geſtehen ihnen die *Materialiſten* jene Unentbehrlichkeit der Organiſation zu ſinnlichen Vorſtellungen nicht nur ein, ſondern beweiſen ſie mit noch ſtärkeren Gründen, und ſchlieſsen aus denſelben, indem ſie die ſinnlichen Vorſtellungen für die einzigen halten, denen reelle Gegenſtände entſprächen, daſs ohne Organiſation nicht nur kein Vorſtellungsvermögen überhaupt möglich, ſondern daſs jedes Vorſtellungsvermögen nur eine Eigenſchaft einer gewiſſen Organiſation ſey.

Eine natürliche Folge des *ganz verkehrten Ganges*, den man bisher bey der Unterſuchung des Erkenntniſsvermögens genommen hat! Anſtatt daſs man geſucht hätte vorher darüber einig zu werden, was man unter Erkenntniſsvermögen und

*) Gewiſſe Idealiſten unter ihnen ausgenommen.

und Erkennbarkeit verstünde, und dann erst zu bestimmen in wie ferne das Subjekt des Erkenntnissvermögens (die Seele) erkennbar wäre; gieng man von dem als einfache oder zusammengesetzte Substanz angenommenen *Subjekte* aus, um aus den Begriffen, die man sich von demselben gemacht hatte, das Erkenntnissvermögen zu bestimmen; und so nahmen sowohl die Materialisten, als die Spiritualisten, ihre *Dogmen* unter die *Principien* ihrer Untersuchung über die Sinnlichkeit auf. Das Wort Seele hatte für diese Partheyen einen dreyfachen Sinn; indem sie bald das blosse Erkenntnissvermögen allein, bald aber das Subjekt desselben allein, bald beyde zusammengenommen darunter verstanden; gleichwohl aber alle diese verschiedenen Bedeutungen, so oft es zum Vortheil ihrer Hypothesen erfordert wurde, untereinander verwirrten. So geschah es, dass sie bald dasjenige, was bloss vom Erkenntnissvermögen gelten konnte, auf das Subjekt desselben, bald dasjenige, was sie von dem letztern erwiesen zu haben glaubten, auf das erstere übertrugen. Materialist und Spiritualist waren darüber einig, dass dem Gemüthe nur durch Organisation *Sinnlichkeit* zukäme. Da nun der eine das Subjekt des Gemüthes an dem organischen Körper selbst entdeckt zu haben glaubte: so galt ihm dasjenige, was er vom Subjekte des Erkenntnissvermögens angenommen hatte, auch vom Erkenntnissvermögen selbst, und er glaubte die Sinnlichkeit mache eben so gewiss das *eigentliche Wesen* des Erkenntnissvermögens, als die Organisation das Wesen der Seele aus. Der Spiritualist hingegen, der das Subjekt des Erkenntnissvermögens für unkörperlich erklärt hatte, über-

trug

trug die Einfachheit des Subjektes auf das Erkenntnifsvermögen, und behauptete daher, dieses bestünde eigentlich in dem blofsen *Verstande*, dem Vermögen Einheit in das Mannigfaltige der Vorstellungen zu bringen, oder wie man sich gemeiniglich ausdrückte, den Zusammenhang der Wahrheiten einzusehen; und so wie die Einfachheit das Wesen des Subjektes ausmache, so mache der Verstand das *Wesen* des Erkenntnifsvermögens aus, dem die *Sinnlichkeit* nur *zufällig*, nur durch die Verbindung jenes einfachen Subjektes mit dem organischen Körper zukäme.

In beyden Fällen wurden zwey wesentlich verschiedene Fragen verwechselt. Die Frage: worin besteht das Erkenntnifsvermögen? mit der Frage: Was ist das Subjekt des Erkenntnifsvermögens? (des Verstandes, der Sinnlichkeit?) Die erste Frage ist eigentlich *logisch*, und betrifft Gesetze, die nicht die Natur des Dinges, welches ein Erkenntnifsvermögen hat, sondern die Natur des blofsen Erkenntnifsvermögens ausmachen; die Bedingungen, durch welche das Erkennen möglich ist, welche zusammengenommen das Erkenntnifsvermögen heissen, und in dem Erkenntnifsvermögen selbst *gegeben* seyn müssen. Die zweyte Frage hingegen ist eigentlich *metaphysisch*; sie betrifft Gesetze, welche die Natur eines wirklichen Dinges ausmachen sollen, Bedingungen, durch welche ein vom blofsen Erkenntnifsvermögen verschiedener Gegenstand möglich seyn soll, von dem es nur dann ausgemacht werden kann, ob und in wie ferne er erkennbar ist, wenn man *vorher* das blofse Erkenntnifsvermögen untersucht,

 und

und die eigentlichen Gränzen desselben gefunden hat.

Durch eine Verwirrung der Begriffe, deren Möglichkeit vielleicht unsren spätern Nachkommen schwer zu begreifen seyn dürfte, hat man bisher wesentlich verschiedene Gegenstände der Untersuchung verwechselt, das vorstellbare Erkenntnissvermögen mit dem nicht vorstellbaren Subjekte desselben, Verstand (Vermögen der Einheit in den Vorstellungen) mit absoluter Einheit Einfachheit) des vorstellenden Subjektes; Sinnlichkeit (Vermögen des Mannigfaltigen in der Vorstellung) mit der Zusammensetzung (Ausdehnung) der Organisation. So wurde dasjenige, was an sich bloss logisches Gesetz des Erkennens ist, zur metaphysischen Eigenschaft der erkennenden Substanz, das logische Gesetz der Verstandeshandlung, zur metaphysischen Beschaffenheit des verständigen Subjektes; das logische Gesetz der Sinnlichkeit zur metaphysischen Beschaffenheit des unverständigen Subjektes, das mit dem verständigen verbunden wäre. Man bedachte nicht, dass die streitige Erkenntniss dieser problematischen Substanzen, der Einfachen und der Zusammengesetzten, von der Möglichkeit der Erkenntniss überhaupt abhänge; dass ein Erkenntnissvermögen *vor* jeder wirklichen Erkenntniss daseyn, und in demselben die Bedingungen, welche zusammengenommen die *Möglichkeit des Erkennens* ausmachen, gegeben seyn müssen, und dass sich eben darum das Erkenntnissvermögen nicht von als wirklich Erkennbar angenommenen Dingen (Gegenständen des Erkenntnissvermögens), sondern vielmehr die Erkennbarkeit der Dinge allein von dem Erkenntnissvermögen ableiten lasse.

Man

Man that gerade das Gegentheil von dem was man hätte thun sollen, indem man die Natur der Sinnlichkeit und des Verstandes, von der Organisation und der Seele ableitete, da man vielmehr die beyden letztern, in wie ferne sie erkennbar, Gegenstände des Erkenntnisvermögens, seyn sollen, mit einem Worte ihre *Erkennbarkeit* von dem Vermögen der Sinnlichkeit und des Verstandes hätte ableiten müssen.

Indem man das *Subjekt* des Erkenntnisvermögens, (die Substanz der Seele) welches eben so wenig sich selbst zu erkennen, als das Auge sich selbst zu sehen vermag, kennen zu lernen bestrebt war, vernachlässigte man eine Bekanntschaft zu machen, die nicht nur an sich möglich, sondern auch, wenn unser Philosophieren kein Herumtappen unter Begriffen auf Gerathewohl, sondern ein sicherer, bestimmter Fortschritt des Geistes seyn soll, nothwendig ist — nämlich die *Bekanntschaft mit dem Erkenntnisvermögen.* Ie mehr man über denjenigen Theil des Erkenntnisvermögens, der in dem *logischen Vermögen des Verstandes und der Vernunft* besteht, in der ganzen philosophischen Welt einig war, desto geneigter wurde man anzunehmen, dass man das Erkenntnisvermögen überhaupt kenne, wenigstens dass man sich untereinander gar wohl verstünde, wenn vom Erkenntnissvermögen die Rede war. Nichts war natürlicher, als dass man über die Begriffe des *logischen* Vermögens von Verstand und Vernunft früher als über den Begriff der *Sinnlichkeit* einig werden musste. Da Verstand und Vernunft bey jeder Erkenntniss der Sinnlichen sowohl als der Uebersinnlichen ihr logisches Geschäft verrichten müssen; so musste

 jeder,

jeder, der nur irgend einen Gegenstand als erkannt, irgend ein Erkenntniss überhaupt, annahm, die Unentbehrlichkeit des Verstandes und der Vernunft einräumen; und dieses *Einverständniss über diese Unentbehrlichkeit* musste zu einer allgemeinen gemeinschaftlichen Untersuchung der Funktionen führen, welche dem Verstande und der Vernunft beym Erkennen überhaupt zukämen. Da man aber die Sinnlichkeit eigentlich nur bey *der sinnlichen Erkenntniss* beschäftigt glaubte, so mussten diejenigen Philosophen, welche übersinnliche Gegenstände zu erkennen meynten, und also ein übersinnliches Erkennen zuliessen, nothwendiger Weise auf den Gedanken gerathen, dass die Sinnlichkeit zur Erkenntniss überhaupt entbehrlich wäre, kein logisches *) Geschäft beym Erkennen habe, und folglich keinen Theil des Erkenntnissvermögens ausmache. Andere hingegen (die Materialisten) welche bloss sinnliche Gegenstände nicht nur für einzig erkennbar, sondern sogar für einzig möglich (denkbar) hielten, mussten der Sinnlichkeit nicht nur Unentbehrlichkeit zu jeder Erkenntniss überhaupt einräumen, sondern dieselbe so gar zur obersten Bedingung alles Denkens, und zum Kriterium aller Möglichkeit erheben, sie zum ganzen Erkenntniss- und Vorstellungsvermögen machen und ihr Verstand und Vernunft als blosse Modifikationen unterordnen.

Indem

*) Logisch im strengsten Sinne heisst zwar nur was zum *Denken* gehört. Ich nehme es hier in einem weitern Sinne für alles, was zu der in der Natur des Erkenntnissvermögens bestimmten, Art und Weise des Erkennens gehört, für jedes *Gesetz* des Erkenntnissvermögens; im Gegensatze mit den Gesetzen der Gegenstände des Erkenntnissvermögens.

Indem nun die Sinnlichkeit auf diese Weise von der einen Parthey ganz von dem Erkenntnissvermögen ausgeschlossen, von der andern aber für das Erkenntnissvermögen selbst angenommen wurde, hatten sich diese beyden Partheyen selbst allen Weg zur Untersuchung der Sinnlichkeit im Verhältnisse auf das Erkenntnissvermögen unmöglich gemacht, und es würde ohne die gegen die Grundsätze von beyden gerichteten Einwürfe der dogmatischen Skeptiker wohl nie zu dieser Untersuchung gekommen seyn *). Die bey ihrem Streit sich selbst überlassenen Spiritualisten und Materialisten würden sich von dem Wege zu derselben immer weiter entfernt haben, je länger ihr Streit gedauert haben würde. Wirklich haben es die *Eiferer* auf beyden

 Seiten

*) Sogar *Locke*, welcher so viel Vortreffliches von der Unentbehrlichkeit der Sinnlichkeit im menschlichen Erkenntnissvermögen gesagt hat, und seinen Grundsätzen so weit getreu geblieben ist, dass er das Daseyn eines Geistes für indemonstrabel hält, weil ein Geist kein Gegenstand der Sinnlichkeit wäre. (*Our senses not being able to discover them, we want the means of knowing their particular existences. We can no more know that there are finite spirits really existing by the Idea we have of such beings in our minds, than by the Ideas any one has of fairies or centaurs, we can come to know that things answering those Ideas to really exist. Essay concerning human Understanding V.* II. C. XI. §. 12.) Locke sogar ist keineswegs über den eigentlichen Antheil der Sinnlichkeit am Erkenntnissvermögen, ja! nicht einmal über die Unentbehrlichkeit derselben zum Erkennen überhaupt mit sich selbst einig geworden, wie sich in der Folge deutlich zeigen wird, und zum Theil schon daraus erhellen würde, dass er das Daseyn Gottes für *erkennbar* angab.

Seiten nicht dabey bewenden lassen, dass sie der Sinnlichkeit beym Erkennen *nichts* oder — *Alles* einräumten: sondern die einen gaben die Sinnlichkeit mit *Plato* für ein leidiges Hindernifs der Erkenntnifs, eine nothwendige Quelle des Irrthums, eine blofse Einschränkung des Vorstellungsvermögens aus; die andern aber erklärten mit *Epikur* jede Vorstellung nur in so ferne für wahr, als sie von dem sinnlichen Eindrucke bestätiget würde, und sahen den reinen Verstand für ein Unding, und die ihm eigenthümlichen Notionen für Blendwerke des Schulwitzes an.

2.

Was ist unter Erkenntnifsvermögen zu verstehen?

Dafs man über die Antwort auf diese Frage nicht einig ist, erhellt schon aus der von mir beleuchteten ungeheuren Verschiedenheit der Bedeutungen, die man bisher mit den Worten *Vernunft* und *Sinnlichkeit* zu verbinden gewohnt war. Kaum diejenigen, welche Sinnlichkeit und Vernunft in ihren Begriff des Erkenntnifsvermögens aufzunehmen schienen, und das Erkenntnifsvermögen, in das *sinnliche* oder *Untere*, und in das *vernünftigere* oder *Obere* eintheilten, fanden es für nöthig, sich selbst zu fragen, oder zu erklären: *was sie unter erkennen* verstünden. Ich habe weder von dem unsterblichen *Leibnitz*, noch von seinen würdigen Anhängern *Wolf*, *Bilfinger*, *Baumgarten*, eine bestimmte Erörterung hierüber auffinden können. Der letztere beginnt seine *Metaphysik* mit folgender Definition: „Die Metaphysik ist die Wissen-

schaft

schaft der ersten Erkenntnisgründe, der menschlichen Erkenntniss" ohne sich in dem ganzen Werke, in welchem er sonst mit Erklärungen so freygebig ist, nicht einmal in denjenigen Theilen desselben, wo er vom Erkenntnissvermögen handelt, auch nur ein Wörtchen darüber entfallen zu lassen, was er unter diesem *Vermögen* gedacht wissen wolle. Gleichwohl dürfte es äusserst schwer, ich wage es zu sagen, unmöglich seyn, dasselbe durch Vergleichung seiner einzelnen Aeusserungen, und aus dem Zusammenhang des Ganzen herauszubringen. Wo er sich z. B. über den Unterschied zwischen *sinnlicher* und *verständiger Erkenntniss* erklärt, den er in der blossen Undeutlichkeit der einen, und Deutlichkeit der andern, oder, wie er sich selbst ausdrückt, in *einem grössern und kleinern Grade der Erkenntniss*, findet, spricht er in der Erörterung bloss von *Vorstellung*, die er mit der *Erkenntniss* verwechselt. Gleichwohl musste *Baumgarten* einen Unterschied zwischen *Erkenntniss* und Vorstellung angenommen haben. Aber welchen?

Locke hielt es keineswegs überflüssig anzugeben, was er unter Erkenntniss verstünde. „Erkenntniss" sagt er, „scheint mir nichts anderes zu seyn, als die Wahrnehmung des Zusammenhangs und der Uebereinstimmung, oder der Nichtübereinstimmung und des Widerstreits zwischen einigen (in der Aufschrift am Rande heisst es *zweyen*) unsrer Vorstellungen *)." Allein man darf sich nicht

M 5 wun-

*) *Knowledge seems to me to be nothing but the perception of the connexion and agreement, or disagree-*

wundern, daſs dieser Begriff der Erkenntniſs in der philoſophiſchen Welt keinen Eingang gefunden hat, da er äuſserſt mangelhaft und unbeſtimmt iſt, und mit den Bedingungen, die Locke ſelbſt zur Erkenntniſs als unentbehrlich feſtſetzt, durchaus nicht zuſammenſtimmt.

„Unſre Erkenntniſs, ſagt der ſcharfſinnige Denker *), iſt nur in ſo ferne reel, als zwiſchen unſren Vorſtellungen und der Realität der Dinge (den „Gegenſtänden) Uebereinſtimmung ſtatt findet.“ Dieſe Uebereinſtimmung iſt doch wohl bey *jeder* Erkenntniſs weſentlich, und eine Erkenntniſs die nicht in dieſem Sinne reell wäre, würde eben ſo viel ſeyn als eine Vorſtellung die nichts vorſtellt. Gleichwohl iſt gerade dieſe weſentliche Bedingung, durch welche Erkenntniſs zur Erkenntniſs wird, in der Lockiſchen Erklärung ganz übergangen. Sie ſpricht bloſs von Uebereinſtimmung zwiſchen Vorſtellungen; aber die Vorſtellungen ſind doch von ihren Gegenſtänden weſentlich unterſchieden. *Locke* erklärt ſich auch in der Folge ſelbſt, daſs er bey den Vorſtellungen, die er die *einfachen* nennt, dieſe Uebereinſtimmung mit dem was nicht Vorſtellung iſt vorausſetze. Dieſe Vorausſetzung iſt aber gerade dasjenige, worüber bey der Erklärung des Erkenntniſſes die Frage war, da ohne dem Bewuſstſeyn, daſs einer Vorſtellung ein Gegenſtand (etwas das nicht bloſse Vorſtellung iſt) entſpreche, eine Erkennt-

agreement and repugnance of any of our Ideas. V. II. B. IV. Ch. 1. Of Knowledge in General.

*) Ch. IV. Of the reality of human knowledge.

kenntnifs unmöglich reel, das heifst, *keine Erkenntnifs* seyn würde.

Auch wird in der Lockischen Erklärung, die Erkenntnifs zur blofsen Vorstellung der logischen Funktionen des Urtheils und der Vernunftschlüsse gemacht, und folglich das Erkenntnifsvermögen mit demjenigen, was sonst Verstand und Vernunft heifst, verwechselt. Wirklich war Locke durch diese Verwechslung genöthiget in der Folge von der *Vernunft* eine blofse Beschreibung zu geben, in welcher die eigentliche Funktion der Vernunft beym Erkennen überhaupt, von dem methodischen Verfahren derselben bey der discursiven Erkenntnifs, und wissenschaftlicher Demonstration, bald unterschieden bald damit verwechselt wird. Auch ist es in der vortreflichen Erörterung über den Mifsbrauch des *Syllogismus*, in welche er sich bey dieser Gelegenheit emläfst, sichtbar genug, dafs er die äufsere Syllogistische Form, mit welcher der Schulwitz damals noch in den sechszehn Schlufsformeln sein Spiel trieb, nicht ganz von der innern Form des Vernunftschlusses selbst, der eigenthümlichen Handlungsweise der Vernunft unterschieden habe, die er um so leichter verkennen mufste, nachdem er das Bewufstseyn des Zusammenhangs mehrerer Vorstellungen, welches nur durch jene Handlungsweise der Vernunft möglich ist, schon in seinen Begriff von Erkenntnifs aufgenommen hatte, und folglich, da er nachmals von der Vernunft insbesondere zu sprechen hatte, den Vernunftschlufs unmöglich als das allgemeine und eigenthümliche Geschäft, das die Vernunft beym Erkennen überhaupt habe, annehmen konnte. Er erklärte daher die Vernunft für die Fähigkeit, welche die Mittel Gewifsheit und Wahrschein-

scheinlichkeit zu entdecken ausfindig macht und richtig anwendet *).

Umsonst habe ich bey so manchem Anhänger des unsterblichen Locke, umsonst bey dem scharfsinnigen Eklektiker *Plattner*, umsonst bey *Logikern* von Profession, z. B. dem verdienstvollen *Reimarus* nach einer ausdrücklichen Erklärung der *Erkenntniss* gesucht. Ich fand wohl bey einer aufmerksamen in dieser Absicht vorgenommenen Lektüre, das Wort *Erkenntniss* bald für Ueberzeugung, bald für Gewissheit, bald für Wissenschaft, u. s. w. gebraucht; fand dass der Begriff, den sie bey anderen Gelegenheiten damit verbanden, bald auf Bewusstseyn der Nothwendigkeit eines Urtheils, bald auf gedachte Nothwendigkeit einer Vorstellung, bald auf Beziehung der Vorstellung auf einen Gegenstand hinwies; aber ich fand auch, dass der Gebrauch, den sie sowohl von dem Worte, als jenen Begriffen machten, wenn von Erkenntniss der Wahrheit, von Erkenntniss einer Vorstellung, von Erkenntniss eines Dinges das nicht Vorstellung seyn sollte, die Rede war, nie mit sich selbst zusammen stimmte, sich willkührlich veränderte, mit einem Worte, dass die vorzüglichsten mir bekannten philosophischen Schriftsteller über die Bedeutung des Wortes Erkenntniss weder unter einander, noch mit sich selbst einig sind.

§. V.

Es ist schlechterdings unmöglich sich über den allgemeingültigen Begriff des Erkenntniss-

*) *The faculty which finds out the means and rightly applies them to discover certainty, and probability, is that which we call reason.*

nissvermögens zu vereinigen, so lange man über das Wesen des *Vorstellungsvermögens* verschieden denkt.

Man nehme was immer für einen Begriff der Erkenntniss an: so setzt er den Begriff der Vorstellung voraus. Nicht jede Vorstellung ist Erkenntniss, aber jede Erkenntniss ist Vorstellung. Ist also aus dem Begriffe der Vorstellung ein demselben wesentliches Merkmal weggelassen, oder in denselben ein fremdes, oder gar widersprechendes aufgenommen, so ist auch der Begriff der Erkenntniss, in einem seiner Hauptmerkmale (nämlich der *Vorstellung*) unrichtig. Und wenn zwey über das, was unter Erkenntnissvermögen zu verstehen sey mit einander disputiren; so darf nur der eine in seinem Begriffe von der Vorstellung ein wesentliches Merkmal übersehen, oder ein fremdes aufgenommen haben (ohne dass es beyde, die nur an die Erkenntniss nicht an die Vorstellung ausdrücklich denken, gewahr werden), und sie werden in Ewigkeit über den Begriff der Erkenntniss uneinig bleiben.

Gesetzt, man vereinigte sich auch über folgende Definition der Erkenntniss: Sie ist das Bewusstseyn der Beziehung einer *Vorstellung* auf ein bestimmtes etwas, von ihr verschiedenes, welches *Gegenstand* heisst: so würde diese Vereinigung so gut als keine seyn; sie würde nur eine blosse Formel, die jeder nach seinem Sinne verstehen kann, betreffen; wenn man nicht über den Begriff der *Vorstellung* und zumal über dasjenige Merkmal, *welches denselben von dem Begriffe des Gegenstandes* unterscheidet, einig wäre. Ohne sich über dieses Merk-

Merkmal vereiniget zu haben, würde alle Uebereinstimmung über den Unterschied zwischen Erkenntniss und blosser Vorstellung unmöglich seyn.

Alles, was erkennbar seyn soll, muss vorstellbar seyn, obwohl nicht alles Vorstellbare darum auch erkennbar ist, weil sonst jede Vorstellung eine Erkenntniss seyn würde. Die Vorstellbarkeit oder die Möglichkeit der Vorstellung wird durch das Vorstellungsvermögen allein bestimmt. Das letztere muss also vor allen Dingen untersucht werden.

Die Vorstellung ist das *einzige* über dessen Wirklichkeit *alle* Philosophen einig sind. Wenigstens wenn es überhaupt etwas giebt, worüber man in der philosophischen Welt einig ist, so ist es die Vorstellung; kein Idealist, kein Egoist, kein dogmatischer Skeptiker kann das Daseyn der Vorstellung läugnen. Wer aber eine Vorstellung zugiebt, muss auch ein Vorstellungsvermögen zugeben, das heisst dasjenige, ohne welches sich keine Vorstellung denken lässt. Sobald man nun über dieses einig geworden ist, hat man sich in den Besitz eines allgemeingültigen Princips gesetzt, aus welchem sich in der Folge die Gränzen des Erkenntnissvermögens, und die Möglichkeit allgemeingeltender Erkenntnissgründe für die Grundwahrheiten der Religion und Moralität, so wie allgemeingeltender erster Grundsätze der Moral und des Naturrechts bestimmen lassen müssen, wenn sie anders bestimmbar sind.

Ungeachtet die *Vorstellung* von allen zugegeben wird, und jeder Philosoph einen Begriff von Vorstellung hat, so ist doch dieser Begriff nicht bey allen ebenderselbe, nicht bey allen gleich vollständig, gleich rein, gleich richtig. Man ist sogar über seine wesentlichsten Merkmale uneinig, wie sich zum Theil aus der Uneinigkeit über die Erkenntniss schliessen läst, zum Theil im folgenden, wie ich hoffe, zu jedermanns Ueberzeugung dargethan werden soll. Sollte das Missverständnis, welches dieser Uneinigkeit zum Grunde liegt, nicht gehoben werden können? Der Versuche, die sich mit der Untersuchung des Begriffes der Vorstellung beschäfftiget haben, sind noch nicht so viele gemacht worden, dass man darum von einem neuen Versuche weniger hoffen dürfte.

Der Begriff des Vorstellungsvermögens führt unter andern auch diese Bequemlichkeit mit sich, dass er sich, wenn einmal sein wesentliches Merkmal gefunden ist, sehr leicht allgemeingültig erschöpfen läst, das heisst, dass sich mit ihm eine Zergliederung vornehmen läst, bey der man darüber einig werden kann, dass man sich *aller* seiner vorstellbaren Merkmale bemächtiget habe, und keines übrig sey, welches durch einen unentwickelten und unbestimmten Begriff Keim oder Veranlassung künftiger Missverständnisse seyn könnte. Denn ist man bey der Untersuchung des Begriffs des Vorstellungsvermögens glücklich genug gewesen, das Wesentliche, das Haupt-Merkmal desselben entdeckt zu haben, so hat man in demselben zugleich das Merkmal und Kriterium der *Vorstellbarkeit* gefunden, aus welchem sich die Gränze aller weite-

weiteren Zergliederung, an dem *Nichtvorstellbaren* leicht bestimmen läſst. Es kann dann ohne viele Mühe gezeigt werden, was und in wie ferne etwas, das zum Begriff der Vorstellung gehört, *vorstellbar* ist oder nicht.

Zwey-

ZWEYTES BUCH.

THEORIE

DES

VORSTELLUNGSVERMÖGENS

ÜBERHAUPT.

Since the mind in all its thoughts and reaſonings hath no other *immediate* objet but its own *Ideas*, which it alone does or can contemplate, it is evident that our Knowledge is only converſant about them.

Locke's Eſſay B. IV. Ch. 1.

Zweytes Buch.

Theorie des Vorſtellungsvermögens überhaupt.

§. VI.

Das Wort *Vorſtellungsvermögen* faſſet in ſeiner weiteren Bedeutung alles zuſammen, was zunächſt zu den Bedingungen der Vorſtellung gehört.

Dieſer Paragraph ſoll nichts als die *weitere Bedeutung* des Wortes Vorſtellungsvermögen ausdrücken, d. i. diejenige, über welche *alle* philoſophiſchen Partheyen nur darum und nur in ſo ferne einig ſind, weil und in wie ferne dieſelbe, alle, jeder Parthey und jedem Anhänger derſelben *eigenthümlichen* Bedeutungen umfaſst, und auf jede beſondere Meynung vom Vorſtellungsvermögen paſst. Ich lege hier nicht den beſtimmten, ſondern nur den beſtimmbaren Begriff vor, und ziehe die äuſſerſte Gränzlinie um das mir und allen denen, die etwas bey dem Worte Vorſtellungsvermögen denken, gemeinſchaftliche Feld der Unterſuchung.

Dieses Feld schliesst also denjenigen ein, der unter Vorstellungsvermögen die *Seele* selbst, oder die *vorstellende Kraft*, oder auch nur das *Vermögen* dieser Kraft denkt; denjenigen, der das Vorstellungsvermögen für ein Resultat von dem Vermögen der Organisation, und einer einfachen geistigen Substanz hält, oder aber für ein Vermögen der Organisation allein; oder eines unkörperlichen Wesens allein; denjenigen, der sich die Vorstellung nicht ohne physische Einwirkung der Dinge ausser der Seele auf die Seele denken kann, und der folglich das Vermögen der Aussendinge auf die Seele zu wirken, in seinen Begriff vom Vorstellungsvermögen mit aufnimmt; mit einem Worte jeden, der sich den Inbegriff desjenigen (sey es was immer) denkt, wodurch die Vorstellung *zunächst* möglich wird.

So ausgemacht es auch den meisten meiner Leser scheinen wird, dass zum Vorstellungsvermögen, wenigstens in dieser weiteren Bedeutung, der *organische Körper*, und die sogenannten äusseren und inneren sinnlichen Werkzeuge gezählt werden müssen — welche dem Zeugnisse der Erfahrung gemäss die Kanäle sind, durch die von den Gegenständen *ausser uns* der *Stoff* zu den Vorstellungen dieser Gegenstände geliefert wird — so wenig ist man in der philosophischen Welt hierüber einig.

Es giebt nämlich *Idealisten*, welche jenes Zeugniss der Erfahrung geradezu für eine Täuschung, und *Skeptiker*, welche dasselbe für unzuverlässig erklären. Die Einen glauben zu wissen, dass es keine Körper geben könne, und dass unsre Organisation selbst nur eine *blosse Vorstellung* sey; die andern aber — dass man sich durchaus nicht überzeugen

könne,

könne, woher unsre Vorstellungen kommen; indem sogar die Uebereinstimmung derselben mit ihren Gegenständen unausgemacht sey, und ewig unausgemacht bleiben müsse.

Die *Materialisten*, welche allen Unterschied zwischen dem vorstellenden Subjekte und der Organisation läugnen, sind freylich über die Unentbehrlichkeit der letztern zur Vorstellung unter sich einig: denn sie halten das Vorstellungsvermögen für nichts als eine Beschaffenheit, Eigenschaft, Kraft gewisser Organisationen.

Wenn im Gegentheile die *Dualisten* einen wesentlichen Unterschied zwischen dem vorstellenden Subjekte, das sie Seele, und der Organisation, die sie Leib nennen, annehmen, und den Leib für ein *blosses Instrument* der Seele gelten lassen; so sind sie doch hierüber unter sich uneinig, ob sie dieses Instrument *zu allen*, oder nur zu einer *gewissen Art* von Vorstellungen, nämlich den sogenannten *sinnlichen* allein für unentbehrlich halten; und folglich ob sie die Organisation in den Begriff des Vorstellungsvermögens überhaupt, oder *nur* in den Begriff des sinnlichen Vorstellungsvermögens allein aufnehmen sollen.

Diejenigen, welche die Unsterblichkeit der Seele aus der Natur derselben zu beweisen unternehmen, sehen sich durch die Hinfälligkeit des organischen Körpers genöthiget, entweder die Unentbehrlichkeit der Organisation überhaupt zu läugnen, oder der Seele einen feineren nach dem Tode fortdaurenden Körper beyzulegen. Zu einem von beyden müssen sich die *Spiritualisten* bekennen, welche das Vorstellungsvermögen für eine Kraft eines un-

körperlichen einfachen Wesens halten, die nach einigen *alle*, nach andern aber nur die *übersinnlichen* Vorstellungen nicht durch Eindruck von aussen erhält, sondern aus ihren eigenen Anlagen entwickelt; und nach einigen des Körpers, von dem sie blosse *Einschränkung* in ihren Handlungen erfährt, gar nicht bedarf; nach andern aber durch ihn nur für die Zeit dieses Lebens den Stoff erhält, den sie zu ihren Vorstellungen verarbeitet.

Da es also in der philosophischen Welt noch *keineswegs ausgemacht* ist, ob, und in wie ferne die Organisation zu den Bedingungen der Vorstellung überhaupt gehöre; die Theorie des Vorstellungsvermögens aber keine andere als *allgemeingeltende* Prämissen zulässt: so darf hier die Unentbehrlichkeit der Organisation zur Vorstellung weder behauptet noch geläugnet werden; sie muss einstweilen dahingestellt bleiben, und darf so wenig als ihr Gegentheil, schlechterdings nicht in denjenigen Begriff des Vorstellungsvermögens hineingezogen werden, der die *Grundlage* unsrer Theorie ausmachen soll, und der in dieser Eigenschaft durchaus nichts enthalten darf, worüber nicht alle denkende Köpfe unter sich einig sind, sobald sie daran erinnert werden.

Dass es einen solchen Begriff vom Vorstellungsvermögen wirklich gebe, beweiset selbst die Streitfrage: ob die Organisation zum Vorstellungsvermögen gehöre oder nicht? Sie wäre an sich unmöglich, wenn die Organisation ein so wesentlicher Bestandtheil des blossen Begriffes vom Vorstellungsvermögen wäre, dass dieser ohne jenes Merkmal gar nicht gedacht werden könnte. Aller Streit würde hier unmöglich seyn, wenn nicht die Partheyen,

wäre es auch nur durch eine stillschweigende Uebereinkunft, auch ohne es selbst bestimmt zu wissen, über etwas einig wären, das sie Vorstellungsvermögen nennen, und das sie von dem andern Etwas, worüber sie nicht einig sind, nämlich der Organisation unterscheiden. Sie mögen das Vorstellungsvermögen in der blossen Organisation allein, oder in einer von der Organisation verschiedenen einfachen Substanz allein, oder in beyden zusammengenommen aufsuchen: so ist es doch nur immer ein und eben dasselbe *Vermögen*, das sie aus verschiedenen Quellen ableiten; ein und eben dasselbe bestimmte logische Subjekt, das sie, weil kein Subjekt anders, als durch ein Prädikat bestimmbar ist, durch ein gemeinschaftliches Prädikat denken müssen, wenn sie unter sich ausmachen wollen, ob ein anderes Prädikat (die Unentbehrlichkeit der Organisation) damit verknüpft werden müsse oder nicht. Um dieses gemeinschaftliche Prädikat, oder den Inbegriff solcher Prädikate, ausfindig zu machen, müssen wir den oben aufgestellten ziemlich unbestimmten und in seinen Merkmalen vieldeutigen Begriff näher zu bestimmen suchen.

Es giebt *äussere* und *innere Bedingungen* der Vorstellung. *Aeussere*, die ausser der Vorstellung selbst vorkommen, von ihr nothwendig *unterschieden* werden müssen, aber gleichwohl als nothwendige Bedingungen mit ihr verknüpft sind. *Innere*, die in der Vorstellung selbst vorkommen müssen, wesentliche Bestandtheile derselben ausmachen, und nicht von ihr unterschieden werden können, ohne sie selbst aufzuheben. So sind z. B. die Aeltern, *äussere*, Gemüth und Körper aber *innere* Bedingungen eines *Menschen*. Doch was bedarf es

 hier

hier eines erläuternden Beyſpiels; da die Unterſcheidung zwiſchen äuſsern und innern Bedingungen der Vorſtellung, wie man bald ſehen wird, unter die äuſserſt wenigen Punkte gehört, worüber alle denkenden Köpfe einverſtanden ſind. Das Merkmal des Begriffes der Vorſtellung, das die *Grundlage* meiner Theorie abgeben ſoll, liefert der folgende Paragraph.

§. VII.

Man iſt, durch das *Bewuſstſeyn* genöthiget, darüber einig, daſs zu jeder Vorſtellung ein vorſtellendes Subjekt, und ein vorgeſtelltes Objekt gehöre, welche *Beyde* von der *Vorſtellung* zu der ſie gehören, *unterſchieden* werden müſſen.

Ungeachtet beynahe buchſtäblich wahr iſt, was *Cicero* von den *Liebhabern der Weisheit* irgendwo ſagt: „Kein Kranker habe etwas ſo tolles geträumt, das nicht irgend ein Philoſoph wachend behauptet hätte;" ſo zweifle ich doch, ob es irgend einem Sophiſten älterer und neuerer Zeiten je eingefallen iſt, eine Vorſtellung ohne Subjekt und Objekt anzunehmen, und ſich der Unterſcheidung zwiſchen dieſen drey weſentlich verſchiedenen, und innigſt verknüpften Dingen erwehren zu wollen. Er hätte das *Bewuſstſeyn* läugnen oder vielmehr verloren haben müſſen. Man iſt ſich ſeiner Selbſt, ſeines *Ichs*, nur durch die Vorſtellung bewuſst, die man von ſeinem Selbſt, dem *Subjekte* unterſcheidet, das man ſo wenig als die Vorſtellung ſelbſt läugnen kann, und man iſt ſich ſeiner *Vorſtellung* nur durch dasjenige bewuſst, was durch ſie *vorgeſtellt* wird, und was man von ihr ſelbſt unterſcheidet, gleichwohl aber ſo wenig als ſie ſelbſt läugnen kann.

Sollte

Sollte es je im Ernſte *Egoiſten*, d. h. Philoſophen gegeben haben, die das Daſeyn aller Gegenſtände auſser ihrem Ich geläugnet haben; ſo wären doch auch dieſe durch das unläugbare, unwiderſprechliche, allen Sophiſtereyen Trotz biethende Bewuſstſeyn gedrungen geweſen, nicht nur ihr vorſtellendes *Ich* von den Vorſtellungen deſſelben, ſondern auch von jeder dieſer Vorſtellungen ein gewiſſes Etwas, das durch dieſelben *vorgeſtellt* wird, zu unterſcheiden, ein Etwas, das ſie mit uns andern Gegenſtand nennen, oder mit dem Prädikate des *Vorgeſtellten* bezeichnen müſſen, wenn ſie von uns andern verſtanden werden wollen. Sey es, das der Egoiſt dieſes Etwas ſelbſt wieder für eine Vorſtellung halte; ſo muſs er doch dieſe vorgeſtellte Vorſtellung von der in welcher ſie vorgeſtellt wird, unterſcheiden, und ſich ſelbſt eingeſtehen, daſs er zwey ſehr verſchiedene Vorſtellungen habe, wenn er ſich den *Gegenſtand* einer Vorſtellung, und die *bloſse Vorſtellung* dieſes Gegenſtandes denkt, und daſs es keineswegs auf ihn ankomme, dieſen Unterſchied aufzuheben.

Da hier nicht behauptet wird, *daſs* und *wie* die Gegenſtände *auſser dem Gemüthe* vorhanden ſind, ſondern nur, daſs ſie von den *bloſsen* Vorſtellungen unterſchieden werden müſſen: ſo habe ichs hier eben ſo wenig mit den *Idealiſten* und den *Skeptikern* aufzunehmen; und da ich bloſs den im *Bewuſstſeyn* ſelbſt vorkommenden Unterſchied zugegeben wiſſen will, ohne mich auf den auſser dem Bewuſstſeyn gelegenen Grund derſelben einzulaſſen: ſo komme ich mit keiner Parthey, was ſie auch immer für einen Namen haben mag, ins Gedränge. Keine behauptet, daſs das, was vorſtellt, und das, was

was vorgeſtellt wird *Nichts* ſey; und daſs das Etwas, welches vorſtellt, und das Etwas, welches vorgeſtellt wird, von der *bloſſen Vorſtellung* nicht zu unterſcheiden ſey.

Da nun das vorſtellende Subjekt und das vorgeſtellte Objekt von der Vorſtellung, zu welcher ſie gehören, nicht nur unterſchieden werden können, ſondern auch müſſen: ſo machen ſie keine Beſtandtheile der Vorſtellung ſelbſt aus, und gehören bloſs zu den *äuſſeren Bedingungen* der Vorſtellung, und müſſen aus dem Begriffe der *Inneren* zur *bloſſen* Vorſtellung allein gehörigen, und dieſelbe ausmachenden Bedingungen ſorgfältig weggelaſſen werden.

Und ſo hätten wir denn durch die bloſſe Hinwegräumung desjenigen, was nicht hineingehört, den Begriff des Vorſtellungsvermögens näher beſtimmt, und dadurch den Begriff des Vorſtellungsvermögens im engeren Sinne oder des *bloſſen Vorſtellungsvermögens überhaupt* erhalten.

§. VIII.

Das Wort *Vorſtellungsvermögen* faſſet in ſeiner *engeren* Bedeutung nur dasjenige zuſammen, was zu den *inneren* Bedingungen der Vorſtellung allein gehört, und ſchlieſst folglich ſowohl die vorgeſtellten *Objekte* als das vorſtellende *Subjekt*, als *äuſſere* Bedingungen, aus.

„Zur bloſſen Vorſtellung gehört die vorſtellende *Kraft* der einfachen denkenden Subſtanz,“ höre ich hier den *Spiritualiſten* — „die vorſtellende Kraft einer

einer gewissen Organisation" — den *Materialisten* „die vorstellende Kraft ist das blosse Resultat der Kräfte der einfachen Substanz und der Organisation" — den *Dualisten* mir in die Rede fallen. Meine Herrn! auch in diesem Paragraph begehre ich keineswegs zu läugnen, was sie behaupten. Ich ersuche sie nur, mit dem Bestehen auf ihren besondern Meynungen über die Natur der vorstellenden *Kraft* so lange inne zu halten, bis wir den Versuch miteinander gemacht haben, über den Begriff des blossen Vorstellungsvermögens einig zu werden. Ich habe meine guten Gründe, warum ich mich des Ausdrucks *vorstellender Kraft* nicht gerne bediene. Ich untersuche hier den Begriff des *Vorstellungsvermögens;* und weis, dass man sich unter *Kraft*, wenigstens gemeiniglich, das Vermögen mit dem *Subjekte* desselben zusammen genommen, die vorstellende *Substanz* denkt. Man hat ja lange genug, und allgemein genug versucht das Vorstellungsvermögen durch die vorstellende Kraft kennen zu lernen; warum soll mir nicht einmal der Versuch vergönnt seyn, die Kraft, durch das Vermögen zu bestimmen; wo ich dann ohne einen Cirkel zu machen, die *Kraft* keineswegs in den Begriff des Vermögens aufnehmen darf. Iede Kraft äussert ihr thätiges und leidendes *Vermögen* nur an ihren Wirkungen; und es ist kein anderer Weg eine Kraft kennen zu lernen, als dass man an den Wirkungen dasjenige ausfindig zu machen sucht, wodurch sie zunächst möglich wurden, das heisst, das *Vermögen* der Kraft. Die vorstellende Kraft ist nur durch ihre Wirkung, die *Vorstellung*, erkennbar. Wir wollen also fürs erste nicht sie selbst, sondern nur dasjenige von ihr untersuchen, was in ihrer Wirkung der *blossen Vorstellung*

ſtellung ſelbſt vorkommt. Nicht *ſie ſelbſt*, das wirkende Subjekt, ſondern nur ihr Vermögen, oder vielmehr Merkmale ihres Vermögens, können in ihrer Wirkung, der Vorſtellung, vorkommen. Gelingt es uns, dieſes bloſse Vermögen aus der *Vorſtellung* zu entwickeln, ſo haben wir auch die Kraft, in wie weit ſie erkennbar iſt, kennen gelernt.

Durch dieſe Beſtimmung des Begriffes von Vorſtellungsvermögen im engern Sinne des Wortes, werden aus unſrer Unterſuchung, die nunmehr das *bloſse* Vorſtellungsvermögen allein betrifft, die Fragen über die Natur des vorſtellenden Subjektes, oder der Seele, und der vorgeſtellten Objekte, oder der Dinge auſser uns, ausgeſchloſſen, welche ſich bisher immer in jene Unterſuchung eingeſchlichen, und das Ziel derſelben verrückt haben. So nahe auch den Philoſophen die Unterſcheidung zwiſchen den *äuſſern* und *innern* Bedingungen der Vorſtellung durch das Bewuſstſeyn gelegt wurde, ſo allgemein wurde ſie von ihnen bisher vernachläſsiget, und es iſt ihnen nie eingefallen, (den meiſten unter ihnen ſogar iſt es noch unbegreiflich) daſs bey der Unterſuchung des bloſsen Vorſtellungsvermögens, weder von dem vorſtellenden Subjekte noch von den vorgeſtellten Objekten die Rede ſeyn dürfe. Die Frage: Worin beſteht das Vorſtellungsvermögen, wurde daher mit den von ihr ſo ganz verſchiedenen Fragen: Worin beſteht das Vorſtellende in uns? und, wie wirkt die vorſtellende Kraft? verwechſelt, oder vielmehr über dem fruchtloſen Beſtreben, die letztere zu beantworten ganz übergangen. *Vorſtellen*, behauptete der eine Philoſoph, iſt das Reſultat von der Zuſammenwirkung einer Einfachen Subſtanz (der Seele) mit

einem

einem organischen Körper; die Seele ist also so wenig ohne Leib, als dieser ohne jene der Vorstellung fähig. *Denken*, sagt der andere, kann nur die Wirkung eines unkörperlichen Wesens seyn, und da bey allen Vorstellungen mehr oder weniger gedacht wird, so ist das Vorstellungsvermögen ein Vermögen eines *Geistes*. *Empfinden*, erwiederte ein dritter, ist nur einem organischen Körper möglich; und da sich alle Vorstellungen auf Empfindungen zurückführen lassen, so ist das Vorstellungsvermögen ein Vermögen einer gewissen Organisation. Hierdurch wurden alle Untersuchungen über das Vorstellungsvermögen mehr oder weniger polemisch, und die im Tumulte des Kampfes erregten Staubwolken entzogen den Gegenstand, von dem eigentlich die Frage seyn sollte, gewöhnlich aus den Augen der Kämpfer. Man hatte noch nicht unter sich ausgemacht, was man unter *vorstellen*, *empfinden*, *denken* verstehe, und wollte dafür die *Ursache* des Vorstellens, Empfindens, Denkens erforschen. Man erwartete von der Untersuchung der vorstellenden Kraft den Aufschluss darüber, was man sich unter einer Vorstellung zu denken hätte, und suchte von dem vorstellenden Subjekte, und zuweilen auch von den vorgestellten Objekte zu lernen, was die blosse Vorstellung sey.

Es bedarf keiner tiefsinnigen Betrachtungen, um die Wichtigkeit der von uns festgesetzten Unterscheidung zwischen dem Vorstellungsvermögen in weiterer und engerer Bedeutung, oder welches eben so viel heisst, der Unterscheidung zwischen den Vorstellungsvermögen, wobey die Seele selbst und die auf sie einwirkende Kraft der Aussendinge gedacht wird; und dem *blossen Vorstellungsvermögen*

mögen, wo beydes ausgeschlossen bleibt, in einem auffallenden Lichte gewahr zu werden. Wir kennen die Objekte ausser uns, und selbst das Vorstellende in uns, *nur durch die Vorstellungen*, die wir von ihnen haben und die wir von ihnen selbst unterscheiden müssen. Die vorgestellten Dinge ausser uns, und unsre Seele sind nicht die Vorstellungen selbst, die wir von ihnen haben und unser Bewusstseyn muss allen Versuch, das *Vorgestellte* für die *blosse Vorstellung*, und diese für das *Vorstellende* zu *substituiren* ganz unmöglich machen. So lange wir also nicht bestimmt wissen, was zur Vorstellung, in wie ferne sie *blosse Vorstellung* ist, gehört: so lange müssen wir dasjenige, was nur der blossen Vorstellung zukömmt, theils auf die vorgestellten Gegenstände, theils auf das vorstellende Subjekt übertragen, die Prädikate, die so verschiedenen Dingen als da sind die Vorstellung, das Vorstellende, und das Vorgestellte zukommen, unter einander verwirren, und folglich Sachen mit Vorstellungen und diese mit jenen verwechseln, woraus nothwendig Missverständniss, Mangel allgemeingültiger Grundsätze, und unauflösliche Verwirrung aller philosophischen Notionen entspringen muss. Es wird sich in der Folge immer augenscheinlicher zeigen, wie sehr diess bisher der Fall war. Man mischte in die Untersuchung des Vorstellungsvermögens, die derselben fremden Probleme von dem vorstellenden Wesen oder der Seele, und den Gegenständen ausser der Seele ein, ungeachtet man durch sein Bewusstseyn gedrungen war, einzugestehen, dass sich von allen diesen Dingen *nur durch die Vorstellungen* etwas wissen liesse, die man von ihnen habe, aber von ihnen selbst unterscheiden müsse. Man vergass dieses Unter-

schiedes

schiedes gerade in demjenigen Momente, wo man ihn am meisten vor Augen haben sollte; indem *er* allein bey der Untersuchung des Vorstellungsvermögens die Frage hätte veranlassen können und müssen: Was gehört denn zur Vorstellung in wie ferne dieselbe nichts als *blosse Vorstellung* ist; und in dieser Eigenschaft sowohl von den vorgestellten Objekten, als dem vorstellenden Subjekte unterschieden werden muss? d. h. Worin besteht das blosse Vorstellungsvermögen, das Vorstellungsvermögen im engern Sinne? — Das vorstellende Subjekt, und seine Kraft, und die Mitwirkung der vorgestellten Objekte, welche alle ich nur durch Vorstellungen zu kennen vermag, d. h. das Vorstellungsvermögen im weitern Sinne, und was zu ihm gehört, mag bestehen, worin es wolle; die vorstellende *Kraft* mag ein Geist, oder ein Körper, oder ein Resultat von beyden seyn; diess alles bleibt einstweilen dahin gestellt, indem ich die Frage beantworte: was ist unter dem blossen Vorstellungsvermögen, durch welches allein Vorstellung von der Seele und von Aussendingen möglich ist, zu verstehen?

Ich erinnere hier den *Idealisten* und den *dogmatischen Skeptiker*, dass ich bey meiner Unterscheidung zwischen Vorstellung, dem Vorstellenden und dem Vorgestellten, die sie mir in Kraft ihres Bewusstseyns einräumen müssen, keineswegs den Unterschied zwischen Seele und Körper, ja auch sogar den Unterschied zwischen den vorstellenden Subjekte und allen sogenannten Gegenständen ausser uns, weder behaupte noch läugne, und dass ich hier folglich nichts aufstelle, was mir diese Sekten ihren Systemen zufolge nicht eingestehen könnten.

Aber

„Aber wie? höre ich hier einem unſrer Empiriker mir einwenden, heiſst dieſs nicht den Vorſtellungen diejenige Wirklichkeit einräumen, die man von den *Sachen* dahingeſtellt ſeyn läſst?“ Nicht doch! Mein dahingeſtellt ſeyn laſſen iſt kein dogmatiſcher Zweifel, und nimmt keineswegs den Unterſchied zwiſchen Seele und Körper oder auch die Wirklichkeit der Dinge auſſer uns in Anſpruch. — Ich enthalte mich nur ſo lange alles Behauptens, bis ich mit meinen Leſern über Principien einig geworden bin, wo ſich dann zeigen wird, daſs ich den ſogenannten *Sachen* eben ſo wenig bloſs *ideale*, als den *Vorſtellungen reale Wirklichkeit* beylege, wie man den miſsverſtandenen Verfaſſer der Kritik der Vernunft ſo oft beſchuldiget hat.

Spinoza hebt den Unterſchied zwiſchen dem vorſtellenden und den vorgeſtellten Dingen in ſo ferne auf, als er nur eine *einzige Subſtanz* zuläſst; *Leibnitz* und die *Dualiſten* glaubten dieſen Unterſchied *zu erkennen.* Der Erſte verſuchte ihn durch die Annehmung *verſchiedener Arten*, einer einzigen Gattung von Subſtanzen (der Einfachen nämlich) — die letztern verſuchten ihn durch *zwey verſchiedene Gattungen* von Subſtanzen (einfache und zuſammengeſetzte) zu erklären. Der Streit dieſer drey verſchiedenen Partheyen ſowohl unter einander als mit den *dogmatiſchen Skeptikern*, welche die Behauptungen einer jeden derſelben in Anſpruch nehmen, iſt nichts weniger als entſchieden. Es wird ſich aber in der Folge ergeben, *wie* dieſer ganze Streit auf immer wegfallen müſſe, wenn man die Streitfrage ſelbſt bey der Unterſuchung des bloſſen Vorſtellungsvermögen auf eine Zeitlang bey Seite ſetzt; und man wird dann vielleicht völlig

einſe-

einſehen, warum man vorher über den Begriff der *bloſſen* Vorſtellung einig ſeyn müſſe, wenn man von *Sachen*, über die ſich durch *Erfahrung* nichts ausmachen läſst, nicht — deräſonniren will.

Indem wir nun gegenwärtig das Vorſtellungsvermögen im engeren Sinne zu unterſuchen haben, müſſen wir angeben: *worin* denn eigentlich die *inneren* Bedingungen der Vorſtellung überhaupt beſtehen? was denn dasjenige ſey, welches in jeder Vorſtellung, wenn ſie Vorſtellung ſeyn ſoll, vorkommen muſs? was denn zur *bloſſen Vorſtellung* weſentlich gehöre? Hiezu iſt vor allen Dingen unumgänglich nothwendig, daſs der Begriff einer bloſſen Vorſtellung aufs genauſte beſtimmt werde. Auch das Wort *bloſſe Vorſtellung* kann mehr als *eine* Bedeutung haben:

§. IX.

Das Wort *Vorſtellung* faſſet in ſeiner weitern Bedeutung die Empfindung, den Gedanken, die Anſchauung, den Begriff, die Idee, mit einem Worte, alles zuſammen, was *in unſrem Bewuſstſeyn* als unmittelbare Wirkung des Empfindens, Denkens, Anſchauens, Begreifens, vorkömmt.

I.

Bey der bisherigen leidigen Unbeſtimmtheit, in welcher die Philoſophen den wichtigen Begriff der Vorſtellung gelaſſen haben, wurde das Wort *Vorſtellung* ohne Unterſchied für alles was im Gemüthe vorgeht, für jedes Wirken und Leiden deſſelben gebraucht; ja, von vielen wurde die Vorſtel-

lung sogar als eine bloſſe *Veränderung des Gemüthes* definiert. Gleichwohl iſt die *Vorſtellung* von dem *Vorſtellen*, wie Wirkung von der Handlung, wie Folge vom Grunde unterſchieden: ſo, daſs Vorſtellung, nie das beym Vorſtellen vorgehende Wirken und Leiden des Gemüthes, ſondern *nur* das, was aus dieſem Wirken und Leiden entſtanden iſt, das unmittelbare Produkt des Vorſtellens, heiſſen kann. Da man die Worte *Gedanken*, *Begriff*, *Idee*, nie für *Handlungen*, ſondern immer für *Wirkungen* des Vorſtellens gebraucht; ſo iſt auch die Bedeutung, in welcher man den *Gedanken*, den *Begriff* und die *Idee* unter dem gemeinſchaftlichen Namen der Vorſtellung zuſammenfaſst nie *zweydeutig*. Hingegen iſt dieſes bey der *Empfindung* und der *Anſchauung* der Fall. Empfindung heiſst bald das Afficiert werden des Gemüthes, die Veränderung welche ein Eindruck bewirkt, das leidende Verhalten des Gemüthes bey demſelben, und bald die dadurch entſtandene Vorſtellung; und ſo heiſst Anſchauung bald ſo viel als das *Anſchauen*, bald aber die durchs Anſchauen unmittelbar bewirkte Vorſtellung. Dieſer in ihren Folgen höchſt wichtigen Zweydeutigkeit der weitern Bedeutung des Wortes Vorſtellung wird dadurch vorgebeugt, daſs daſſelbe nie für irgend ein *Wirken* oder *Leiden* des Vorſtellungsvermögens, ſondern immer für die Wirkung, das Produkt derjenigen Veränderung, die *vorſtellen* heiſst, gebraucht werde; wie ich denn auch daſſelbe in der Folge immer nur in der letztern Bedeutung gebrauchen werde.

2.

Jede *Empfindung*, jeder *Gedanke*, jede *Anſchauung*, jeder *Begriff*, jede *Idee* iſt eine Vorſtellung;

lung; aber nicht jede *Vorstellung* ist Empfindung, nicht jede ist Gedanke, u. s. w.; oder diess alles zusammengenommen. Ungeachtet das Wort *Vorstellung*, welches die Gattung bezeichnet, für jede dieser Arten gebraucht werden kann, so kann doch keine Benennung einer blossen Art die Gattung ausdrücken. Aber freylich muss man, um diese Regel befolgen zu können, die *Arten* sowohl von der *Gattung* als *untereinander* selbst zu unterscheiden wissen, welches leider! in Rücksicht auf die *Vorstellungen* bis itzt keineswegs der Fall war. Unsre bisherige Philosophie war in den meisten Fällen weit entfernt, von den *Unterschieden*, z. B. zwischen *Empfindung*, *Begriff* und *Idee*, auf welche schon die Sprache durch die blosse Verschiedenheit dieser Worte hätte aufmerksam machen sollen, Gebrauch zu machen. Sie verwirrte gewöhnlich *) die (wie sich in der Folge zeigen wird) sehr verschiedenen Bedeutungen dieser Worte durcheinander, während sie durch ihre Sachwalter die Schuld von der Langsamkeit ihrer Fortschritte, und den ewigen Streitigkeiten auf ihrem Gebiethe, so oft auf die *Armuth der Sprache* wälzen liess. Ungeachtet man es aber bisher mit den Benennungen der verschiedenen Vorstellungen nicht so genau nahm, dass man die Vorstellungen, welche der Sinnlichkeit angehören, *Empfindungen*, — die aber, welche man dem Verstande und der Vernunft zueignet, *Begriffe* und *Ideen* ausschliessend genannt hätte: so war man gleichwohl wenigstens darüber einig, dass nicht alle Vorstellungen ohne

*) *Confused Ideas are such as render the use of words incertain, and take away the benefit of distinct names.* *Locke.*

Unterschied Empfindungen, Begriffe, Ideen; wohl aber, dass alle Empfindungen, Begriffe und Ideen ohne Unterschied Vorstellungen heissen können. Ich habe also in so ferne gegen dasjenige, was in §. IX. festgesetzt wird, keine Einwendung zu besorgen.

§. X.

In wie ferne Empfindungen, Gedanken, Anschauungen, Begriffe, Ideen *Vorstellungen* sind, die durch Empfinden, Denken, Begreifen u. s. w erhalten werden, in so ferne gehört das Vermögen zu empfinden, denken, begreifen, u. s. w. zum Vorstellungsvermögen im engern Sinne; oder, welches eben so viel heisst, das Wort Vorstellungsvermögen fasst in seiner engeren Bedeutung *Sinnlichkeit, Verstand* und *Vernunft* zusammen.

Hier sollte man denken, wäre ich gegen Missverständniss und Widerspruch genugsam durch den Sprachgebrauch gesichert, welcher Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft als wesentliche Bestandtheile in dem Begriffe des menschlichen Vorstellungsvermögens oder *Gemüthes* zusammenfasst. Allein die so gewöhnliche Verwechslung des vorstellenden Subjektes mit dem Vorstellungsvermögen, der Seele mit dem Gemüthe, dürfte mir bey manchem Leser, der das Vorstellungsvermögen für die *Kraft* eines Geistes hält, und diesem Geiste entweder geradezu alle *Sinnlichkeit* abspricht, oder nur in so ferne einräumt, als derselbe mit einem organischen Körper verbunden ist, harten Widerspruch zuziehen. Es ist also wohl nicht überflüssig zu erinnern, dass hier schlechterdings nicht von der *Seele*, über

deren

deren Natur ich durchaus wenigſtens für itzt nichts auszumachen begehre, ſondern nur vom *Vorſtellungsvermögen* die Rede ſey, daſſelbe mag herkommen, *wo* es wolle, und angehören *wem* es wolle. In wie ferne nun zu dieſem Vorſtellungsvermögen, das Vermögen *zu empfinden* gehört, welches dem Sprachgebrauch zufolge *Sinnlichkeit* heiſst, in ſo ferne macht Sinnlichkeit einen weſentlichen Beſtandtheil des Begriffes des Vorſtellungsvermögens in der engeren Bedeutung dieſes Wortes aus.

Unſre empiriſche *Pſychologie* hat ſich bisher mit der Sinnlichkeit, und unſre *Logik* mit dem Verſtande und der Vernunft ſo glücklich beſchäftiget, daſs es manchem Philoſophen von Profeſſion, der das Wort Vorſtellungsvermögen nur allein in der bisher angegebenen *engeren* Bedeutung nimmt, und ſich unter demſelben nichts weiter als Sinnlichkeit, Verſtand und Vernunft denkt, wohl eine lächerliche Anmaſsung ſcheinen dürfte, über das Vorſtellungsvermögen etwas Neues, Merkwürdiges, oder gar eine Reformation der Philoſophie veranlaſſendes ſagen zu wollen. Gleichwohl, wenn die Männer, die das *Nil Novi ſub Sole* ſo oft zur Unzeit im Munde führen, bedenken wollten, daſs durch alle bisherigen Verſuche die *Wiſſenſchaft* des Vorſtellungsvermögens noch nicht ſo weit vorwärts gerückt iſt, daſs man darüber einig wäre: *was* denn durch unſer Gemüth erkannt werden könne, ob z. B. nur Sinnliche, oder auch überſinnliche Gegenſtände? ſo dürften ſie doch die Vermuthung nicht ſogar unwahrſcheinlich finden, daſs die Kenntniſs des menſchlichen Vorſtellungsvermögens, durch alle Bekanntſchaft mit den *pſychologiſchen* Geſetzen der Sinnlichkeit, und den *logiſchen* des Verſtandes

und der Vernunft noch lange nicht erschöpft sey. Wirklich giebt es eine Bedeutung der Worte *Vorstellung* und *Vorstellungsvermögen*, an welche man weder in der *Psychologie*, noch in der *Logik* bisher gedacht, die man wenigstens in Beyden ganz unbestimmt gelassen hat, und die der *allgemeinen Theorie des Vorstellungsvermögens überhaupt* aufbehalten war.

§. XI.

Das Wort *Vorstellung* fasset in seiner engsten Bedeutung *nur* dasjenige zusammen, was die Empfindung, der Gedanke, die Anschauung, der Begriff, und die Idee untereinander *gemeinschaftliches* haben.

Die Vorstellungen der Sinnlichkeit haben mit den Vorstellungen des Verstandes und der Vernunft bey aller ihrer anerkannten Verschiedenheit das Gemeinschaftliche, dass in ihnen etwas *vorgestellt* wird. Ich nenne den Begriff, den ich dadurch erhalte, wenn ich dieses Gemeinschaftliche aushebe, und für sich allein denke, den Begriff der Vorstellung im strengsten Sinne, in der engsten Bedeutung des Wortes. Das Wort *Vorstellung* in dieser Bedeutung bezeichnet nur den *Inhalt* des Begriffes der Vorstellung überhaupt, den man von dem *Umfange* desselben wohl unterscheiden muss. Dieser *Umfang* ist *sehr gross:* denn er befasst alles, was Vorstellung in weiterer Bedeutung heisst, Empfindung, Gedanken u. s. w. Iener *Inhalt* hingegen ist *sehr klein:* denn er schliesst alles aus, was nicht in den Begriff der Vorstellung überhaupt gehört, und folglich die Merkmale der Sinnlichkeit des Verstandes, der Vernunft, wodurch sich die Vorstellun-

stellungen der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft von einander unterscheiden. Das Wort *Vorstellung im strengsten Sinne*, bezeichnet also hier lediglich den *Gattungsbegriff* der Vorstellung, der, wie jeder andere Gattungsbegriff, alle Arten *Unter* sich begreift, ohne eine einzige *in* sich zu fassen, in seinen Inhalt aufzunehmen, unter seinen wesentlichen Merkmalen zu enthalten. Er ist ein Merkmal, das allen besonderen Arten von Vorstellungen zukömmt, aber keine besondere Art von Vorstellung ist ein Merkmal, das ihm eigenthümlich wäre.

Man wende hier ja nicht ein, daſs es keine Vorstellung in diesem strengen Sinne geben könne, weil doch jede wirkliche Vorstellung *entweder* eine Empfindung, *oder* ein Gedanke oder u. s. w. seyn müsse. Dieſs würde eben so viel sagen, als die bestimmteste Bedeutung des Wortes *Mensch*, in welcher dasselbe weder irgend einen einzelnen Menschen, noch eine Menschenart, oder Klasse, sondern nur die Gattung — das vernünftige Thier, allein bezeichnet, verwerfen wollen, weil die Gattung nicht auſser den Arten und die Art nur in den Individuen existieren kann. Wenn die Gattungen unmöglich ohne die gröſste Verwirrung in unsren Begriffen anzurichten, und allem unsren Philosophieren ein Ende zu machen, mit den Arten und Individuen verwechselt werden können, und dürfen: so muſs auch die *Vorstellung überhaupt* als *Gattung* aufs genauste von den *besondern Vorstellungen* als *Arten* unterschieden, und der Inbegriff der ihr in jener Eigenschaft zukommenden Merkmale mit der gröſsten Bestimmtheit besonders aufgestellt werden. Ich habe für den *Gattungsbegriff* der Vorstellung, darum den *Ausdruck Vor-*

stellung in engster Bedeutung gewählt, weil der Gattungsbegriff den Namen *Vorstellung* mit keinem andern Begriffe theilt, während der Namen *Vorstellung*, wenn er *Arten* bezeichnet, *mehreren*, nämlich der Empfindung, dem Gedanken, dem Begriffe u. s. w. zukömmt; und folglich als gemeinschaftliche Benennung der Arten weitere Bedeutung hat, d. i. mehr als *einen* Begriff zu bezeichnen gebraucht wird.

§. XII.

Das Wort *Vorstellungsvermögen* fasset in seiner *engsten* Bedeutung nur dasjenige zusammen, was zu den innern Bedingungen der blossen Vorstellung im strengsten Sinne gehört, und bedeutet folglich weder Sinnlichkeit, noch Verstand, noch Vernunft.

Das Vorstellungsvermögen bloss in *engerer* (nicht in engster) Bedeutung fasst Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft zusammen; und besteht daher weder aus der Sinnlichkeit, noch aus dem Verstande, noch aus der Vernunft allein, sondern aus allen diesen Vermögen zusammengenommen. Liesse sich also das Vorstellungsvermögen nur in *engerer* Bedeutung denken, so müsste *jede besondere* Vorstellung nothwendig das Produkt der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft *zusammengenommen* seyn; das Vorstellungsvermögen konnte sich bey gewissen Vorstellungen z. B. den Empfindungen nicht als Sinnlichkeit ohne Mitwirkung der Vernunft äussern, und das Vermögen zu Schliessen müsste auch zur sinnlichsten Vorstellung als unentbehrlich angenommen werden. Nicht

so hingegen, wenn das Vorstellungsvermögen in *engster* Bedeutung gedacht, und darunter Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft weder zusammengenommen, noch eines dieser Vermögen mit Ausschluss der übrigen verstanden, sondern bloss dasjenige begriffen wird, was allen diesen Vermögen gemeinschaftlich ist. Es wird dann ein Vorstellungsvermögen gedacht, das zwar in den besondern Vorstellungen sich *entweder* als Sinnlichkeit, *oder* als Verstand, *oder* als Vernunft, oder auch in allen dreyen Vermögen zugleich äussert, aber durch seine Natur eben so wenig zu Vorstellungen, die das Resultat von allen drey Vermögen sind, als zu blossen Empfindungen, zu blossen Verstandes Begriffen, zu blossen Vernunftideen *ausschliessend* bestimmt, sondern aller dieser Arten von Vorstellungen fähig ist.

Um die Uebersicht der bisher vorgenommenen Bestimmungen des Begriffes des Vorstellungsvermögens zu erleichtern, wollen wir die gefundenen Unterschiede zwischen den drey Bedeutungen des Wortes Vorstellungsvermögen hier *nebeneinander* aufstellen.

Weitere Bedeutung.

Wenn man sich unter Vorstellungsvermögen den Inbegriff alles desjenigen denkt, was zunächst und unmittelbar zu den Bedingungen der Vorstellung gehört, so ist in diesem Inbegriffe das vorstellende Subjekt, und sind in demselben die vorgestellten Objekte, in wie ferne sie zur Vorstellung beytragen, mit enthalten.

Anm. In dieser weitern Bedeutung allein wurde das Vorstellungsvermögen bisher von den-

jenigen genommen, welche dasselbe entweder für die Kraft einer einfachen Substanz, oder eines organischen Körpers, oder für das Resultat einer Verbindung von beyden angesehen haben.

Engere Bedeutung.

Wenn man sich unter Vorstellungsvermögen den Inbegriff desjenigen denkt, was nur zu den inneren Bedingungen der Vorstellung (was nur zur *blossen* Vorstellung) in weiterer Bedeutung gehört; So ist:

1) Aus diesem Inbegriffe, welcher nur das *blosse* Vorstellungsvermögen enthält, das vorstellende *Subjekt* und das vorgestellte *Objekt ausgeschlossen*, weil beyde nur zu den äussern, d. h. denjenigen Bedingungen gehören, die von der blossen Vorstellung durch das Bewufstseyn unterschieden werden. Es sind aber

2) In diesem Inbegriffe Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft enthalten, weil diese zu den innern Bedingungen der Empfindung, des Begriffes, und der Idee gehören, welche durch das Wort *Vorstellung in weiterer Bedeutung* zusammengefafst werden.

Engste Bedeutung.

Wenn man sich unter Vorstellungsvermögen den Inbegriff desjenigen denkt, was *nur* zu den inneren Bedingungen der *Vorstellung in engster Bedeutung* gehört: so mufs aus diesem Inbegriffe nicht nur das vorstellende *Subjekt* und das vorgestellte *Objekt* (wie aus dem vorigen), sondern auch noch *Sinnlichkeit*, *Verstand* und *Vernunft* ausge-

schlossen

schlossen werden; und er enthält nur dasjenige, was weder ausschliessend zur Vorstellung der Sinnlichkeit, noch der Vorstellung des Verstandes, noch der Vorstellung der Vernunft, sondern was zur Vorstellung überhaupt, zur Vorstellung κατ' ἐξοχην gehört.

Und so hätten wir dann den bestimmten *Umriss* für den Begriff des Vorstellungsvermögens κατ' ἐξοχην und im strengsten Sinne des Wortes. Ich sage den blossen Umriss, die blosse Gränzbestimmung des Begriffes, wodurch eigentlich nichts gewonnen ist, als dass man bestimmt wisse, *was nicht in diesen Begriff hineingehört.* Wie viel aber auch schon dadurch für die Philosophie gewonnen sey, wenn eine solche Gränzbestimmung die Probe der Allgemeingültigkeit hält (welches ich von der Meinigen nicht behaupten will), und wie sehr diese Gränzbestimmung die Mühe einer trocknen Zergliederung verlohne, muss jedem einleuchten, der die Missverständnisse und das von denselben unzertrennliche Unheil zu berechnen versteht, welche in der Philosophie dadurch entstehen und unterhalten werden müssen, wenn in einem so äusserst wichtigen, allen übrigen Begriffen entweder zum Grunde liegenden, oder doch mit allen verknüpften Begriff, wie der *der Vorstellung* ist, fremde, überflüssige, widersprechende *Merkmale* aufgenommen werden.

Allein dieser leere Umriss muss auch noch ausgefüllt werden, zu den blos *negativen* Bestimmungen des Begriffes des Vorstellungsvermögens müssen auch noch *positive* hinzukommen, und da wir nun wissen, was von diesem Begriffe ausgeschlossen wird, muss nun auch angegeben werden,

was

was denn eigentlich in ihm enthalten ist. Wir wissen, daſs sein Inhalt nur aus den inneren Bedingungen der bloſsen Vorstellung überhaupt bestehen könne; aber wir wissen nicht *welche* denn eigentlich diese *inneren Bedingungen* sind. Haben wir diese gefunden, so haben wir uns in den Besitz des *positiven Begriffes* gesetzt, der durch das Wort Vorstellungsvermögen im strengsten Sinne bezeichnet wird. Dieser Begriff muſs schlechterdings *allgemeingültig* bestimmt und festgesetzt werden, wenn die Begriffe der Sinnlichkeit, des Verstandes, der Vernunft, des Erkenntniſsvermögens, und der *Gränzen* desselben genauer wie bisher bestimmt, d. h. gegen alle Vieldeutigkeit gesichert werden sollen. Denn, wie soll man mit Gewiſsheit angeben können, wie sich die Vorstellung der Sinnlichkeit von der Vorstellung des Verstandes und der Vernunft unterscheidet, und was zu jeder Art von Vorstellung gehöre, wenn man nicht weiſs, was zur *Vorstellung* überhaupt, zur *Gattung*, gehört, und was unter Vorstellungsvermögen überhaupt gedacht werden muſs? Wie soll sich befriedigend bestimmen lassen, *was* durch Sinnlichkeit, durch Verstand, durch Vernunft vorgestellt werden könne, so lange nicht ausgemacht ist, was sich überhaupt vorstellen lasse? und wie soll sich dieſs letztere wissen, allgemeingültig festsetzen lassen, so lange man nicht mit sich selbst und andern über die Bedingungen einig ist, die zu jeder Vorstellung überhaupt als Vorstellung, zur *bloſsen* Vorstellung, gehören?

§. XIII.

Der Inbegriff desjenigen, was nur zu den inneren Bedingungen der Vorstellung überhaupt

haupt gehört; oder das Vorſtellungsvermögen in engſter Bedeutung, läſst ſich ſeiner Beſchaffenheit nach weder von dem vorſtellenden Subjekte, oder der Seele, noch von den vorgeſtellten Objekten, ſondern nur allein aus dem richtigen Begriffe der *bloſſen Vorſtellung* ableiten.

Wenn das Vorſtellungsvermögen aus der Natur der Seele abgeleitet werden ſollte, ſo müſste man unter *Seele* nicht das Vorſtellungsvermögen, ſondern das Subjekt deſſelben, die vorſtellende Subſtanz, verſtehen, in wie ferne dieſelbe unter die möglichen Gegenſtände unſrer Vorſtellungen gehört, *vorgeſtellt* werden kann. Dieſs gilt auch in Rückſicht auf die auſſer unſrem Gemüthe befindlichen Gegenſtände. Die Ableitung des ganzen Vorſtellungsvermögens, oder auch nur eines Theils deſſelben, könnte nur in ſo ferne von dieſen Gegenſtänden vorgenommen werden, als dieſelben *vorgeſtellt* werden können. Es müſsten alſo entweder aus *einer beſondern* Vorſtellung, nämlich der *Seele*, oder aus *mehreren beſonderen* Vorſtellungen, nämlich der Gegenſtände auſſer uns, die Bedingungen abgeleitet werden, die, nicht zu dieſen *beſondern* Vorſtellungen, (denn von denen iſt hier nicht die Frage) ſondern zur *Vorſtellung überhaupt* gehören. Es kann aber wohl keinem Zweifel unterworfen ſeyn, daſs nicht alles, was Bedingung gewiſſer beſonderer Vorſtellung iſt, auch Bedingung jeder Vorſtellung, d. h. der Vorſtellung überhaupt ſey. Es müſsten alſo dieſe beyden verſchiedenen Arten von Bedingungen von einander unterſchieden werden; welches ſchlechterdings unmöglich iſt, ohne nicht den Unterſchied zwiſchen den

beſon-

besondern Vorstellungen und der *Vorstellung überhaupt* angegeben zu haben. Der bestimmte Begriff der Vorstellung überhaupt ist also die einzig mögliche Quelle, aus welchen sich die Bedingungen, die den Begriff des Vorstellungsvermögens ausmachen, schöpfen lassen.

„Aber die Vorstellung hängt ja selbst wieder von dem vorstellenden Subjekte, und den vorgestellten Objekten ab." — Freylich, aber nur als von äussern Bedingungen, die zum Vorstellungsvermögen gehören, aber nicht dasselbe selbst sind. Es ist hier nicht die Frage: *woraus* das Vorstellungsvermögen *entstehe*; sondern *worin es bestehe*, nicht um den *Ursprung*, sondern lediglich um die *Beschaffenheit* des Vorstellungsvermögen; nicht *woher* das Vorstellungsvermögen seine Bestandtheile erhalte, sondern, was es für Bestandtheile habe; nicht wie sich das Vorstellungsvermögen *genetisch* erklären lasse, sondern was man denn unter Vorstellungsvermögen zu *verstehen* habe. Der Unterschied zwischen diesen beyden Fragen ist so allgemein verkannt worden, dass er nicht oft genug eingeschärft werden kann. Man vernachlässigte immer diejenige, über deren Beantwortung man durchaus vorher hätte einig seyn müssen, wenn über die andere, welche alle Köpfe beschäftigte, eine befriedigende Auskunft möglich seyn sollte.

Das Vorstellungsvermögen kann unmöglich von seiner *Ursache* (diese liege nun in dem Subjekte, in den Objekten, oder in beyden,) abgeleitet werden, bevor man noch nicht weiss, was man darunter verstehe, d. h. bevor man dasselbe nicht aus seiner *Wirkung* der *blossen Vorstellung* kennt.

Es

Es muſs alſo gegenwärtig die Frage beantwortet werden: worin beſteht die *Vorſtellung* ſelbſt? oder was kann und muſs in dem *Begriffe der Vorſtellung* gedacht werden?

Indem wir nun zu dieſer wichtigen Frage hinübergehen, ſcheint ſich unſren weiteren Fortſchritten ein ganz unüberſteigliches Hinderniſs entgegen zu thürmen, welches in nichts geringeren beſteht, als daſs es ſchlechterdings unmöglich iſt, von der Vorſtellung im ſtrengſten Sinne des Wortes eine eigentliche Definition oder ſogenannte *Sacherklärung* zu geben. Eine ſolche Erklärung verſuchen, würde eben ſo viel ſeyn, als einen Begriff von der Vorſtellung aufſtellen wollen, der nicht ſelbſt wieder eine Vorſtellung wäre. Man prüfe ſorgfältig alle Erklärungen, welche von der Vorſtellung, in was immer für einer Bedeutung des Wortes, von was immer für Philoſophen gegeben ſind; und man wird finden, daſs ſie den Begriff der bloſſen Vorſtellung nicht erklären, ſondern als bekannt vorausſetzen *).

Allein dieſe völlig ausgemachte Unmöglichkeit einer Definition der Vorſtellung kann nur ſo lange ein Hinderniſs unſrer weiteren Unterſuchungen ſcheinen, als man nicht von der eben ſo ausgemachten *Entbehrlichkeit* einer ſolchen *Definition* überzeugt iſt. Da die Vorſtellung dasjenige iſt, worauf ſich alles, was Objekt des Bewuſstſeyns iſt und

*) Wer verſteht z. B. die alte auch in einer anderen oben angegebenen Rückſicht fehlerhafte Definition: *Vorſtellung iſt eine Veränderung des Gemüthes;* wenn er ſich nicht unter Gemüth das Vermögen der *Vorſtellungen* denkt?

und seyn kann beziehen muss: so ist sie aus allem, was im Bewusstseyn vorkommen kann, das Bekannteste aber auch das Unerklärbarste. Sie geht allem Bewusstseyn vorher, das nur durch sie möglich ist *), und ist, da sie bey jeder Erklärung *vorausgesetzt* werden muss, einer Erklärung eben so wenig bedürftig als fähig. Ihr *Begriff* hingegen hat zwar auch keinen *höheren* über sich, von dem er *abgeleitet* werden könnte; denn er wird selbst bey dem Begriffe eines *Dinges* in weitester Bedeutung, (d. h. des *Vorstellbaren* oder wie man es gewöhnlich ausdrückt des Denkbaren) vorausgesetzt. Aber eben darum bedarf dieser Begriff um so mehr der *Erörterung*, je weniger sein Gegenstand eine *Erklärung* zulässt. Da die *Vorstellung* selbst bey jeder Erklärung vorausgesetzt werden muss: so kann nur durch den völlig erörterten, und durchgängig bestimmten Begriff der unerklärbaren Vorstellung verhindert werden, dass nicht mehr und nicht weniger von der Vorstellung vorausgesetzt werde, als schlechterdings vorausgesetzt werden *muss*, wenn die Voraussetzung, die allen möglichen Erklärungen zur *Prämisse* dient, nicht verfälscht werden soll. Da endlich der Begriff der Vorstellung bey dem Begriff eines *Dinges* vorausgesetzt wird, so ist es offenbar, dass dieser letztere wichtige Begriff, der aller *Metaphysik* zum Grunde liegt, so lange vieldeutig und schwankend bleiben musste,

so

*) Und das daher seiner *Möglichkeit* nach nicht in der Theorie des Vorstellungsvermögens überhaupt, die sich mit der blossen Vorstellung beschäftiget, sondern erst *nach* derselben untersucht, *in* derselben aber seiner unbezweifelten *Wirklichkeit* nach angenommen werden muss.

so lange der erstere nicht durchgängig bestimmt und festgesetzt war; daſs die Philosophie ihre Untersuchungen keineswegs, wie man bis itzt dafür hielt, entweder mit dem *Individuellsten* der uns vorstellbaren Dinge, unsren *vorstellenden Ich*, oder mit dem *allgemeinsten*, dem Dinge überhaupt, sondern mit der *Vorstellung* beginnen müsse; und daſs daher der ganze Gang, den alles Philosophieren bisher genommen hat, gleich von dem ersten Punkte, wovon er ausgieng, eine schiefe Richtung hatte.

In beyden, sowohl in der *Klarheit* als in der *Unerklärbarkeit* des Begriffes der Vorstellung liegt der Grund, warum man diesen Begriff bisher nicht nur, wie man wohl muſste, *undefiniert*, sondern auch, wie man nicht sollte, *unerörtert* gelassen hat. Wir haben ganz vortreffliche Versuche über das *Denken* und *Empfinden*, aber meines Wissens keinen einzigen, der das *Vorstellen im strengsten Sinne*, das, was dem Denken und Empfinden gemeinschaftlich ist, untersucht hätte. Ob jene Versuche nicht noch ungleich mehr geleistet hätten, als sie wirklich geleistet haben; wenn diese Untersuchung vorhergeschickt worden wäre, wird sich in der Folge bestimmter zeigen lassen. Itzt nur ein paar Worte hierüber, die, so sehr sie uns dem ersten Anblick nach von unsrem Pfade zu entfernen scheinen, gleichwohl in der Sache selbst uns um eine gute Strecke auf demselben weiter bringen dürften.

Man hat zwar das *Denken in weiterer Bedeutung*, in welcher es für eben so viel als *vorstellen* galt, vom *Denken in engerer Bedeutung*, in welcher es so viel als *urtheilen* und *schlieſsen* heiſst, unterschieden, obgleich nicht immer von diesem

 Unter-

Unterschiede Gebrauch gemacht *). Aber jene weitere Bedeutung des Wortes *denken* war gewöhnlich ein leidiges Spiel der Gedankenlosigkeit und des Zufalls. Bald sollte sie dasjenige angeben, was man dem *Empfinden* *entgegensetzte*, bald etwas, worunter man das Empfinden zugleich *mitbegriffen* wissen wollte. Im ersten Sinne sollte denken so viel heissen, als Vorstellungen *hervorbringen*, die Handlung der vorstellenden Kraft, wobey sich das Gemüth bloss *thätig* verhalten sollte. Im zweyten sollte es eben so viel heissen als *Vorstellungen haben*, wobey das Empfinden, das sich leidend verhalten des Gemüthes keineswegs ausgeschlossen seyn sollte. *Denken* im weitesten Sinne des Wortes wurde daher ohne Unterschied bald für Vorstellungen *haben*, bald für *hervorbringen*, bald für *empfangen*, bald für diess *alles zusammengenommen* gebraucht. So wie dieser unphilosophische Gebrauch des Wortes *denken* die Untersuchung des Vorstellungsvermögens einerseits erschwerte, so wurde er selbst auf der andern Seite durch die Unterlassung dieser Untersuchung erleichtert. Ob und in wie ferne zu eben derselben Veränderung des Gemüthes, die man Vorstellungen *empfangen* nannte, auch ein *hervorbringen;* ob zu dem was man Vorstellungen *hervorbringen* nannte, auch ein *Empfangen* gehörte, bekümmerte die meisten Philosophen sehr wenig, welche die unbestimmten Bedeutungen der Ausdrücke *Vorstellungen empfangen,*

*) Gerade dort nicht, wo man am meisten gesollt hätte, in der *Logik*, die man nicht etwa auf die Gesetze des *Denkens im strengsten Sinne* eingeschränkt, sondern auf die psychologischen Gesetze der Vorstellungen überhaupt ausgedehnt hat.

gen, und *Vorstellungen hervorbringen*, in dem unbestimmten Ausdrucke *Vorstellen* zusammenfassten, den sie, wenn es die Noth oder die Bequemlichkeit heischte, bald mit dem Worte *denken*, bald mit *Empfinden*, nahe genug bestimmt zu haben glaubten.

§. XIV.

Ungeachtet sich in keiner Definition angeben läſst, was die Vorstellung *an sich sey*; so können, und müssen sich doch die Merkmale angeben lassen, durch welche sie *gedacht* wird, und welche, in wie ferne sich ohne dieselben die Vorstellung nicht denken läſst, unter die innern Bedingungen der Vorstellung gehören.

Daſs die Unmöglichkeit einer *Definition* keineswegs die Unmöglichkeit einer befriedigenden *Erörterung* nach sich ziehe, wissen die Logiker, und wird in der Naturwissenschaft durch tausend auffallende Beyspiele bestätiget. Man weiſs nicht, was ein *Körper*, was die *Bewegung* u. s. w. an sich *sey*, aber man weiſs doch was man sich bey diesen Worten zu *denken* habe, was den *Begriff* dieser Gegenstände ausmache, was in demselben *wesentlich* aufgenommen, und aus demselben wesentlich weggelassen werden müsse. Uns ist es hier gar nicht darum zu thun, was die Vorstellung *sey*, sondern nur darum, was in dem uns möglichen und nothwendigen Begriffe der Vorstellung gedacht werden müsse. Wir untersuchen die Vorstellung nicht um ihrer selbst willen, sondern um über den Begriff des *Vorstellungsvermögens*, d. h. desjenigen, was zu den innern Bedingungen der

 bloſsen

bloſſen Vorſtellung gehört, endlich einmal einig zu werden. Nun gehört aber (nicht die unerklärbare Vorſtellung ſelbſt, ſondern) dasjenige ohne welches ſich die bloſſe Vorſtellung nicht denken läſst, und welches daher auch im Begriffe der bloſſen Vorſtellung wirklich gedacht wird, zu den *inneren Bedingungen* der Vorſtellung, und macht dieſe innern Bedingungen, in wie ferne ſie denkbar ſind, aus. Bey aller Unmöglichkeit einer Definition der Vorſtellung iſt alſo gleichwohl eine Erörterung des Begriffes der Vorſtellung möglich, die vollkommen hinreicht, um uns den geſuchten Aufſchluſs über das Vorſtellungsvermögen zu geben.

„Aber iſt denn nicht jeder Begriff von Vorſtellung ſelbſt wieder eine Vorſtellung, und wird uns alſo die verſprochene Erörterung nicht gleichwohl im *Cirkel* herumtreiben?“ Der Begriff der Vorſtellung (man muſs hier hinzuſetzen der Vorſtellung im ſtrengſten Sinne, κατ᾽ ἐξοχην) iſt freylich Vorſtellung, aber er iſt nicht ſelbſt die Vorſtellung im ſtrengſten Sinne, κατ᾽ ἐξοχην; er iſt Vorſtellung, aber nicht *die* Vorſtellung, er iſt Vorſtellung, die ein *Begriff* iſt, und gehört folglich unter eine *Art* von Vorſtellung, während ſein Gegenſtand, die Vorſtellung im ſtrengſten Sinne, *Gattung* iſt. Die Vorſtellung im letztern Sinne kommt Menſchen und Thieren gemeinſchaftlich zu; aber der *Begriff* von Vorſtellung iſt ein ausſchlieſsendes Vorrecht der Vernunft. Wie wenig hier Gefahr des Cirkels ſeyn könne, wird in der Folge noch mehr einleuchten.

Wenn die Erörterung dieſes Begriffes allem Miſsverſtändniſſe vorbeugen und ſelbſt gegen alles Miſs-

Missverständniss gesichert seyn, und wenn sie, wie von der allgemeinen Theorie des Vorstellungsvermögens, die dieses Namens werth seyn soll, gefordert wird, den Grund zu *allgemeingeltenden* Principien der Philosophie legen soll; so muss durch sie der Begriff der Vorstellung *völlig erschöpft*, das heisst, es muss *alles* was in diesem Begriffe vorstellbar ist, und *so weit* als es vorstellbar ist, angegeben seyn. Die Zergliederung des in ihm Vorstellbaren muss bis an die eigentliche Gränze der Vorstellbarkeit vorgenommen, und diese Gränze selbst deutlich bestimmt, allgemeingültig gezeigt werden. Man kann mit Grund behaupten, dass die *Philosophie* bisher noch keinen einzigen Begriff im eigentlichen Verstande erschöpft habe, und erschöpfen *konnte;* da bey jedem der bisher unentwickelte Begriff der Vorstellung vorausgesetzt werden musste. Gleichwohl wird man die Erschöpfung des von mir im vorhergehenden bestimmten Begriffes der blossen Vorstellung überhaupt nicht nur nicht unmöglich, sondern nicht einmal von besonderer Schwierigkeit finden, wenn man bedenkt: 1) Dass dieser Begriff seiner *Allgemeinheit* wegen nur sehr wenige Merkmale in sich fassen könne. Man weiss aus der Logik, dass der *Inhalt* eines Begriffes in eben dem Verhältnisse kleiner als sein *Umfang* grösser ist. Der Begriff der Vorstellung aber wird selbst bey dem allgemeinsten, nämlich dem des Vorstellbaren oder des Dinges vorausgesetzt, und hat mit demselben wenigstens gleichen Umfang. 2) Dass beym Erschöpfen dieses Begriffes nur von wesentlichen Merkmalen, mit Ausschluss alles zufälligen, die Rede seyn könne und dürfe. 3) Dass diese wenigen wesentlichen Merkmale, so bald man sie gefunden

 hat,

hat, das Kriterium der Vorſtellbarkeit abgeben, in dem dasjenige, was ihnen widerſpricht, nicht vorſtellbar ſeyn kann; ein Kriterium, durch welches ſich ſogleich beſtimmt angeben läſst, was denn eigentlich an der *Vorſtellung* ſelbſt vorſtellbar iſt, und was an ihr als unvorſtellbar *vorausgeſetzt* werden muſs.

§. XV.

Zu jeder Vorſtellung gehört als innere Bedingung (als weſentlicher Beſtandtheil der bloſſen Vorſtellung) etwas, welches dem *Vorgeſtellten* (dem von der Vorſtellung durchs Bewuſstſeyn unterſchiedenen Gegenſtande,) entſpricht; und dieſs nenne ich den *Stoff* der Vorſtellung.

Indem man bisher alles, was vorgeſtellt wird, und vorgeſtellt werden kann, *Stoff* einer Vorſtellung nannte, lief dabey eine in ihren Folgen äuſſerſt wichtige *Zweydeutigkeit* mit unter, welche durch die Vieldeutigkeit des Wortes Vorſtellung veranlaſſet wurde, und die hier aus der eigentlichen Bedeutung des Ausdruckes *Stoff der Vorſtellung* hinweggeſchaft werden muſs. *Stoff einer Vorſtellung ſeyn* kann zweyerley heiſſen, entweder *in* der bloſſen Vorſtellung, als dem von ihr unterſchiedenen Gegenſtande entſprechend vorkommen, oder der von der bloſſen Vorſtellung ſelbſt verſchiedene Gegenſtand einer Vorſtellung ſeyn. Eben dadurch, daſs ich durch mein Bewuſstſeyn genöthiget bin, dem *Baum* den ich mir vorſtelle, von der bloſſen Vorſtellung deſſelben zu unterſcheiden: bin ich genöthiget dasjenige, was *in* der bloſſen Vorſtellung dem Baume entſpricht, und wodurch ſich

sich die Vorstellung des Baumes von anderen Vorstellungen unterscheidet, von dem *Baume* selbst, von dem Gegenstande, der nicht blosse Vorstellung ist zu unterscheiden. Nur das erstere *ist* der *eigentliche Stoff* der Vorstellung; das letztere kann nur uneigentlich nur in weiterer Bedeutung Stoff heissen, und soll um der Verwirrung wesentlich verschiedener Begriffe vorzubeugen, von mir immer bey seinem eigentlichen Namen *Gegenstand* genannt werden. Wer sich den Unterschied zwischen Stoff und Gegenstand einer Vorstellung recht anschaulich machen will, denke sich einen Baum in einer Entfernung, die es ihm unmöglich macht die Gattung, Art, eigentliche Grösse und nähere Beschaffenheit desselben gewahr zu werden. Er nähere sich dann allmälig dem Baume, so wird seine Vorstellung in eben dem Verhältnisse mehreren *Stoff* erhalten; der Stoff seiner Vorstellung wird sich *verändern*, zunehmen, während der Gegenstand an sich immer *derselbe* bleibt.

Die nothwendige Folge der bisherigen Verwechslung des *Stoffes* einer Vorstellung mit dem *Gegenstande* war, dass man die jedem eigenthümlichen Prädikate verwechselte; dass man dasjenige, was dem Stoffe *in* der Vorstellung, und in wie ferne derselbe ein Bestandtheil der Vorstellung ist, (der Vorstellung selbst zukömmt,) dem Gegenstande ausser der Vorstellung; und was diesem eigenthümlich ist, jenem zueignete, und in so ferne den Unterschied zwischen Vorstellung und Gegenstand aufhob. Der *Stoff*, oder dasjenige, was in der Vorstellung dem von der Vorstellung verschiedenen Gegenstande entspricht, wird zwar durch den letztern, dessen Stelle er in der Vorstellung vertritt,

 (den

(den er *repräsentirt*) bestimmt; aber er muss auch in der Vorstellung gewisse Modifikationen annehmen, durch die er aufhört blosser Stoff einer Vorstellung zu seyn, und wirkliche Vorstellung und in so ferne Eigenthum des Vorstellenden wird; Modifikationen die er durch das Vorstellungsvermögen erhält, und die keineswegs auf den Gegenstand, der von der blossen Vorstellung verschieden ist, und dem sie nicht angehören, übertragen werden dürfen; wenn der Philosoph nicht in einem weit ungereimtern und bedenklicheren Irrthum gerathen soll, als der Gelbsüchtige der allen Gegenständen die Farbe seines Gesichtswerkzeuges beylegt. Es wird in der Folge sichtbar genug werden, welchen Einfluss dieser Irrthum auf das Missverständniss des Erkenntnissvermögens, das die philosophische Welt in streitende Partheyen trennte und getrennt erhielt, gehabt habe.

Iede Vorstellung ohne Ausnahme muss einen Stoff in der bisher bestimmten Bedeutung des Wortes haben; und die Vorstellung überhaupt lässt sich so wenig ohne einen solchen Stoff denken, als was immer für eine Form eines *wirklichen* Dinges ohne Stoff. Eine Vorstellung ohne Stoff wäre eine Vorstellung in der nichts vorgestellt wird, ein Cirkel der nicht rund ist. Der Stoff ist derjenige Bestandtheil der Vorstellung, von dem sich ihr Name (*repräsentatio*) eigentlich herschreibt, durch den die Sprache etwas im Bewusstseyn vorkommendes, bezeichnet, wodurch ein anderes ausser dem Bewusstseyn, vertreten, repräsentiert, dem Bewusstseyn vorgehalten wird.

„Aber giebt es nicht *leere* Vorstellungen?" O ja! wenn darunter Vorstellungen verstanden werden,

den, deren Stoff durch einen Gegenstand bestimmt ist, dem das Prädikat der Wirklichkeit mit Unrecht beygelegt ist, weil er entweder nirgends vorhanden ist, oder weil er gar einen Widerspruch in sich fasst. Aber auch *diese* Vorstellungen, welche mit Recht *leer* heissen, haben in wie ferne sie *wirkliche Vorstellungen* sind, auch wirklich einen Stoff, etwas das in ihnen ihrem, für wirklich gehaltenen, Gegenstande entspricht, und ohne welches sie gar keine Vorstellungen seyn würden. *Leere* Vorstellung kann also nie Vorstellung ohne allen Stoff bedeuten; welches freylich in der bisherigen Philosophie nicht immer der Fall gewesen ist.

Eine weit bedenklichere Zweydeutigkeit liegt im Ausdrucke *blosse Vorstellung;* welche wohl manchen meiner Leser zu folgendem Einwurfe gegen die Behauptung: *dass jede Vorstellung einen Stoff haben müsse*, verleiten konnte. „Es giebt blosse Vorstellungen, das heisst, solche die keine Gegenstände haben. In Vorstellungen aber die keine Gegenstände haben, kann nichts vorhanden seyn, was einem ausser der Vorstellung befindlichen Gegenstande entspräche, also giebt es auch Vorstellungen ohne Stoff.“ Die Behauptung: „Es giebt Vorstellungen die keine Gegenstände haben“ kann eben so viel heissen als: Es giebt Vorstellungen deren Gegenstände nichts *wirkliches* sind, oder deren Gegenständen das Prädikat der Wirklichkeit nur durch einen Irrthum beygelegt werden kann; — und dann ist freylich nichts gegen diese Behauptung einzuwenden. Sie würde aber offenbaren Unsinn enthalten, wenn sie eben so viel heissen sollte, als: es giebt Vorstellungen die überhaupt gar keinen im Bewusstseyn vorkommenden

Gegenstand haben; denn diess hiesse eben so viel als es giebt Vorstellungen, in denen nichts vorgestellt wird, Vorstellungen die keine Vorstellungen sind. Diese Undinge können dann aber auch nicht *blosse* Vorstellungen heissen, so wenig ein Cirkel der nicht rund seyn soll, ein *blosser* Cirkel heissen kann. Wirkliche Vorstellungen hingegen, denen (folglich auch wirklich ein Gegenstand aber) kein *wirklicher* Gegenstand entspricht, und die man sehr oft mit dem Namen *blosser* Vorstellungen (Vorstellungen deren Wirklichkeit *bloss* im *Vorstellenden* allein gegründet ist) belegt, würden weit eigentlicher mit dem Ausdrucke *leerer* Vorstellungen bezeichnet werden, damit der Ausdruck *blosse Vorstellung*, der durch das Bewusstseyn von ihrem Gegenstande unterschiedenen, und für sich allein gedachten Vorstellung, für die er weit eigentlicher passt, aufbehalten werden könne.

Eine Vorstellung hat *Realität*, (ist nicht leer) wenn ihrem Gegenstande das Prädikat der Wirklichkeit zukömmt, welches nur in der *Theorie des Erkenntnissvermögens*, untersucht werden kann. Die Theorie des blossen Vorstellungsvermögens überhaupt würde ihre Gränzen überschreiten und ihren Zweck verfehlen, wenn sie etwas, das zu den *äussern* Bedingungen der Vorstellung gehört, zu ihrem Objekte machte. Sie hat ihr Amt verrichtet, wenn sie gezeigt hat, dass eine Vorstellung nicht ohne Stoff, das heisst, ohne etwas *in* ihr enthaltenes seyn könne, dem ein von der Vorstellung unterschiedenes Etwas, welches Gegenstand heisst, (er sey *ausser* dem Bewusstseyn *wirklich* oder nicht) entspricht. Es steht also folgender Grundsatz als *Axiom* fest:

Das-

Dasjenige, dem kein Stoff in einer Vorstellung entsprechen kann, ist schlechterdings nicht vorstellbar.

§. XVI.

Zur Vorstellung überhaupt gehört als innere Bedingung (als wesentlicher Bestandtheil der blossen Vorstellung) etwas, wodurch der blosse Stoff zur Vorstellung wird, und dieses Etwas nenne ich die *Form der Vorstellung.*

Dasjenige an der Bildsäule, durch welches die Materie derselben nicht mehr blosse Materie, sondern Bildsäule ist, heisst die *Form* der Bildsäule; und so nenne ich dasjenige, was in der Vorstellung überhaupt und folglich auch in jeder Vorstellung ohne Ausnahme vorhanden seyn muss, und wodurch der Stoff derselben Vorstellung ist, die *Form der Vorstellung*, ohne zu befürchten, dass ich meinen Lesern etwas unverständliches sage. Beydes Stoff und Form machen zwar nur durch ihre *Vereinigung* die Vorstellung aus, und lassen sich nicht von einander trennen, ohne dass die Vorstellung selbst dadurch aufgehoben würde. Gleichwohl sind sie *wesentlich verschiedene* Bestandtheile der Vorstellung, und können nicht miteinander verwechselt werden, ohne ein Missverständniss zu verursachen, das in der Philosophie von äusserst wichtigen Folgen seyn muss, und bisher wirklich gewesen ist. Die logische Grundregel: Alles was einem wesentlichen Merkmale eines Dinges zukömmt, kömmt dem Dinge selbst zu, kann nur dann nicht irre führen, wenn der Begriff des Dinges, von dem die Rede ist, durch Unterscheidung seiner Merkmale bestimmt ist. So kann ich von

einer Statue, deren Stoff weisser salzburgischer Marmor ist, ohne Gefahr misverstanden zu werden, behaupten; die Statue ist marmorn, und sie ist weiss; weil ich von jedem, der mich hört, voraussetzen kann, dass er das Prädikat marmorn und weiss der Statue nur in Rücksicht des Stoffes beylegen werde. Aber ich kann nicht behaupten: die Statue ist aus Salzburg, wenn nur der Marmor (der Stoff) nicht die Statue (die Form) aus Salzburg ist; sondern, wenn ich nicht misverstanden werden will, muss ich in meiner Behauptung den Unterschied zwischen Stoff und Form ausdrücklich angeben, und sagen, der Stoff der Statue ist aus Salzburg, oder auch: die Statue ist salzburgischer *Marmor;* gleichwie ich nicht sagen kann, die *Statue* ist durch den Steinmetz von dem Felsen durch Pulver losgesprengt, u. s. w. Eben so darf ich von der *Vorstellung überhaupt* keineswegs etwas behaupten, was von ihr nur in Rücksicht auf die Form, oder nur in Rücksicht auf den Stoff gilt, wenn ich nicht voraussetzen kann, dass meine Leser oder Zuhörer über den Unterschied zwischen Stoff und Form mit mir einig sind. Es läst sich leicht begreifen, und es wird sich in der Folge deutlich genug zeigen, dass gewisse Prädikate *der* Vorstellung nur in Rücksicht ihres Stoffes, andere nur in Rücksicht ihrer Form zukommen, und dass die Verwechslung derselben auf alle spekulativen Streitigkeiten der Philosophie grossen Einfluss hatte. Folgende Betrachtungen werden dazu dienen, dem Begriffe der *Form* einer Vorstellung das *Fremde* und *Unbestimmte* zu benehmen, das er für meine Leser haben muss.

1) Man ist hoffentlich mit mir darüber einig, dass jede Vorstellung (1) aus etwas bestehen müs-

se,

se, was sich auf das von ihr im Bewusstseyn unterschiedene *Objekt* bezieht. Diess habe ich den *Stoff* genannt; und es ist dasjenige, wodurch das Vorgestellte (der Gegenstand) *der* Vorstellung angehört, und welches in der Vorstellung dem Gegenstande angehört; (2) Aus etwas, was sich auf das von der Vorstellung im Bewusstseyn ebenfalls unterschiedene, *Subjekt* (das Vorstellende) bezieht. Es ist dieses dasjenige, *wodurch* die Vorstellung dem Gemüth angehört; und *was* an der Vorstellung dem Gemüthe angehört; und kann nichts anderes seyn als dasjenige wodurch der sonst *blosse Stoff* einer Vorstellung, *wirkliche Vorstellung* ist; das heisst, die *Form* der Vorstellung, welche der Stoff *nur* im Gemüthe, und *nur* durch das Vorstellungsvermögen erhalten konnte. So lange noch nicht ausgemacht ist, *worin* diese Form bestehe; muss bald dasjenige, was in der Vorstellung dem Gemüthe eigenthümlich ist, den Gegenständen; bald dasjenige, was in der Vorstellung den Gegenständen gehört, dem Gemüthe beygemessen werden.

„Was den Stoff einer Vorstellung zur Vorstellung macht, ist die Seele, oder das Gemüth selbst, und kann also nicht *Form* der Vorstellung heissen *).“ *Zur Vorstellung machen* kann zweyerley heissen;

*) So sophistisch und seicht in den Ohren mancher Leser dieser und andere in der Folge vorkommenden Einwürfe klingen werden: so natürlich müssen sie in der Vorstellungsart der *Meisten* aus dem bisherigen allgemeinem Missverständnisse des Vorstellungsvermögen erfolgen. Aber auch schärfern und konsequenteren Denkern, die sich selbst solche Einwürfe zu ersparen, oder zu beantworten willen, dürfte die Auflösung wenigstens dazu dienen, um ihnen

heissen; entweder, die von der Vorstellung selbst unterschiedene Ursache der Vorstellung seyn; oder, der in der Vorstellung selbst vorkommende konstitutive Bestandtheil, die innere Bedingung der Vorstellung selbst seyn, durch welche der blosse Stoff *Vorstellung* ist. Das *erste* ist die (worin immer bestehende) *vorstellende Kraft*, deren Untersuchung nicht hieher gehort, — das *zweyte* aber ist die *Form* der Vorstellung überhaupt, von der hier die Rede ist, und die zwar auch dem Gemüthe angehört, aber nicht als Accidenz der Substanz, sondern als Wirkung der Ursache.

2) Die gegenwärtige Untersuchung betrifft die Form der *Vorstellung überhaupt*, die *allgemeine* Form aller Vorstellungen, der *Gattung* Vorstellung. Die Arten der Vorstellungen. Z. B. die Empfindung, der Begriff, die Idee unterscheiden sich untereinander durch ihre eigenthümlichen Formen, die in den Theorien der *Sinnlichkeit*, des *Verstandes* und der *Vernunft* betrachtet werden müssen. Da sie in allen diesen Theorien als *Vorstellungen* angenommen und vorausgesetzt werden müssen, so wird auch die glücklichste Entwicklung, die von ihren Eigenthümlichkeiten gegeben werden kann, z. B. die *Kantische* so lange missverstanden werden müssen, bis man nicht über dasjenige, was ihnen in der gemeinschaftlichen Eigenschaft, als Vorstellungen überhaupt zukommt, einig geworden ist.

3) Die

ihnen eine *neue* Vorstellungsart geläufiger zu machen. In zwanzig Iahren wird sich eine *kürzere* Theorie des Vorstellungsvermögens schreiben lassen.

3) Die *Form der Vorstellung* muss genau von der *Form des Vorgestellten*, oder des *Gegenstandes*, unterschieden werden; und ungeachtet vom letztern eigentlich nur in der Theorie des *Erkenntnissvermögens* die Rede seyn darf, so muss hier doch eine Zweydeutigkeit in dem Ausdrucke *Form des Vorgestellten* angemerkt werden, welche dem richtigen Begriffe von der *Form der Vorstellung* nachtheilig seyn könnte. „Da jede Vorstellung" könnte mir sonst eingewendet werden „mit ihrem (wirklichen oder nicht wirklichen) Gegenstand, dem *Vorgestellten* übereinstimmen muss; so muss ja die Form der Vorstellung von der *Form des Vorgestellten* abhängen, und von derselben bestimmt werden." — Ich antworte: In den besonderen einzelnen Vorstellungen (nicht in der Vorstellung überhaupt die keinen bestimmten Gegenstand hat) muss zwar die besondere Beschaffenheit, oder wenn man es so nennen will, die eigenthümliche Form des *blossen* Stoffes von dem Gegenstande, den er in der Vorstellung repräsentiert, bestimmt seyn, und in diesem Sinne wäre gegen die Behauptung, dass die Form jeder einzelnen Vorstellung von der Form des *Vorgestellten* abhänge, nichts anders einzuwenden, als dass es, anstatt Form der Vorstellung, Form des Stoffes von jeder einzelnen Vorstellung heissen sollte. Die Form der *Vorstellung* aber kann dem vom Gegenstande bestimmten Stoffe nicht durch das *Vorgestellte*, sondern nur durchs *vorstellende*, nicht durch das Objekt, sondern nur durch das Subjekt ertheilt werden. Die eigenthümliche Form des *blossen Stoffes*, die man die *objektive* nennen könnte, um sie von der Form der *Vorstellung*, die der durch den Gegenstand bestimmte Stoff *im* Gemüthe anneh-

men

men muſs, und welche füglich die *ſubjektive* heiſſen kann, zu unterſcheiden, kann durchaus nicht von der letztern *getrennt*, d. h. ohne die Form der Vorſtellung, im *Bewuſstſeyn vorkommen.* Der Gegenſtand einer Vorſtellung gelangt nur durch die *Vorſtellung*, das heiſst, nur *dadurch* ins Bewuſstſeyn, daſs der ihm entſprechende Stoff aufhört, *bloſſer* Stoff zu ſeyn und die Form der Vorſtellung annimmt. Daher kann kein Vorgeſtelltes, kein Gegenſtand, in ſeiner von der Form der Vorſtellung unabhängigen Form, wie er an ſich iſt, ſondern nur durch die Form der Vorſtellung modificiert im Bewuſstſeyn vorkommen, vorgeſtellt werden. Es verdient aber dieſe Bemerkung eine beſtimmtere Ausführung; da ſie eines der älteſten, allgemeinſten, und am tiefſten eingewurzelten Vorurtheile betrifft, welche die Principien aller ſpekulativen Philoſophie bis auf dieſen Augenblick verwirrt haben; ein Vorurtheil, das ſich auch demjenigen, der ſich noch ſo ſorgfältig davon loszumachen ſucht, immer unvermerkt aufdringt, und welches an dem bisherigen Schickſale der *Kritik der Vernunft*, beynahe allgemein *miſsverſtanden* zu ſeyn, einen äuſſerſt beträchtlichen Antheil hat. Ich ſpreche hier von dem Vorurtheile, *daſs die Vorſtellungen Bilder der Dinge wären*, daſs zwiſchen den Vorſtellungen und den *Dingen an ſich Aehnlichkeit* ſtatt finden müſſe, und daſs die *Wahrheit*, oder die Uebereinſtimmung unſrer Vorſtellungen mit den Gegenſtänden in dieſer *Aehnlichkeit* beſtehen müſſe. Man ſieht, daſs dieſes Vorurtheil, wenn es wirklich Vorurtheil iſt, ſelbſt den Begriff von *Wahrheit* verfälſchen, und auf die Anwendung der *logiſchen* Geſetze den entſchiedenſten Einfluſs haben müſſe.

Schon

Schon in seinem Entstehungsgrunde zeigt es sich als *Vorurtheil.* Dieser liegt in der freylich unverkennbaren *Analogie*, die zwischen der Beschaffenheit der in unsren *Organen* hervorgebrachten *Eindrücke* und der Beschaffenheit der *Gegenstände* ausser uns, durch welche die Eindrücke hervorgebracht werden, wahrgenommen wird; eine Analogie, die bey dem vornehmsten Organe, dem wir den Stoff unsrer meisten und klaresten sinnlichen Vorstellungen verdanken, nämlich dem *Auge*, in der wirklichen Aehnlichkeit des Bildes auf der Netzhaut mit dem sichtbaren Gegenstande besteht. Es war schon sehr frühzeitig unter den Philosophen eine unbestimmte Analogie zwischen *Sehen* und *Vorstellen* angenommen, die immer weiter getrieben wurde, je mehr man bey zunehmender Kultur der *empirischen Psychologie* für die neuentdeckten Unterschiede unter den Verrichtungen des Vorstellungsvermögen mehrere Ausdrücke von den Verrichtungen des Auges zu entlehnen genöthiget war. Der innere Sinn wurde immer mehr als ein *Auge* des Geistes, und die sogenannte vorstellende Kraft als die *Sehkraft* desselben gedacht; und so wurde vieles, was nur vom Auge und von *Sehen* gelten konnte, auf das Gemüth, und das *Vorstellen* übertragen, und in den, bisher unbestimmt gebliebenen, Begriff der Vorstellung aufgenommen.

Die Unbestimmtheit dieses wichtigen Begriffes machte allein die Verwechslung des sinnlichen *Eindruckes* mit der sinnlichen *Vorstellung* möglich; welche eine zweyte Verwechslung der zwischen *Eindruck* und *Gegenstand* unstreitigen Aehnlichkeit mit einer offenbar unmöglichen Aehnlichkeit

zwischen *Vorstellung* und *Gegenstand* zur Folge haben musste.

Der *Eindruck* auf das sinnliche Werkzeug ist keine Vorstellung, und seine Form keine *Form* der Vorstellung. Er kann, als blosser Eindruck, so wenig die Vorstellung selbst seyn, als der durch ihn gelieferte Stoff ohne die Form der Vorstellung Vorstellung seyn kann. Der Eindruck kann nichts weiter als der Empfänglichkeit des Gemüthes (das Subjekt desselben mag Geist oder Körper seyn) den *Stoff* liefern, der dann erst im Gemüthe die Form der Vorstellung erhält, und durch dieselbe Vorstellung wird. Diese Vorstellung hält dem Subjekte des Bewusstseyns den Gegenstand vor, auf den sie bezogen wird, aber nur unter der Form, die der dem Gegenstande entsprechende Stoff im Gemüthe erhalten hat, und die sich von ihm nicht trennen läst, ohne die Vorstellung und mit ihr das Bewustseyn des Gegenstandes aufzuheben.

Man kann hieraus beurtheilen, mit welchem Rechte man bisher die in den Organen vorhandene Eindrücke *materielle Vorstellungen* genannt hat.

Keine unsrer Vorstellungen kann in irgend einem Verstande *Bild* ihres Gegenstandes heissen. Iedes *Bild* setzt Aehnlichkeit mit seinem Originale voraus, und ist nur in so ferne Bild, als diese Aehnlichkeit statt findet. Es muss also, wenn wir berechtiget seyn sollen, unsre Vorstellungen für Bilder der Dinge zu halten, irgend eine Aehnlichkeit zwischen der Vorstellung und ihrem Gegenstande erweislich seyn. Allein diess ist schlechterdings unmöglich. Ich kann die Vorstellung der *Rose*
als

als ***Bild,*** mit der Roſe ſelbſt als ***Original*** nie vergleichen. Denn wenn ich die Roſe als einen von meiner Vorſtellung derſelben verſchiedenen ***Gegenſtand*** denke, ſo kann ich dieſs nur dadurch, daſs ich die *bloſſe Vorſtellung* der Roſe auf etwas auſſer mir beziehe, welches ich nur durch dieſes *Beziehen* kenne; und das unabhängig von der Vorſtellung in welcher alle ſeine Prädikate vorkommen, für mich ein bloſſes Subjekt = X iſt. Ich kann alſo nicht von dem angeblichen Bilde zum Original übergehen, ohne daſs ich eben daſſelbe Bild zum Original mache, das heiſst: das Bild hat kein Original für mich; es iſt alſo kein Bild, ſondern ſelbſt Original.

„Man giebt zu, daſs die Vorſtellung in wie ferne ſie Wirkung des Gemüthes iſt, und durch das „bloſſe Vorſtellungsvermögen beſtimmt wird, keine Aehnlichkeit mit Dingen auſſer dem Gemüthe „habe. Aber ſie kann und muſs dieſe Aehnlichkeit „ihrem Inhalte nach haben, in wie ferne derſelbe „von einem auſſer dem Gemüthe befindlichen Ge„genſtande abhängt, und durch denſelben beſtimmt „wird." — Wenn dieſer Inhalt (Stoff der Vorſtellung) nicht mit dem Gegenſtande ſelbſt (das *in* der Vorſtellung vorkommende und ſie ausmachende, nicht mit dem von ihr unterſchiedenen) verwechſelt werden ſoll; ſo muſs bey aller vorausgeſetzten Aehnlichkeit zwiſchen dem bloſſen Stoff und dem Gegenſtande, doch zugegeben werden, daſs dieſer Stoff nicht der Gegenſtand ſelbſt ſey; und daſs nur der Stoff, nicht der *Gegenſtand an ſich* die Form der Vorſtellung erhalte. Der Stoff verliert alſo in ſo ferne ſeine Aehnlichkeit mit dem Gegenſtande an ſich, als er die Form der Vorſtellung annimmt. Und da ſich bey der Beziehung der Vorſtellung

auf den Gegenstand, durch welche dieser allein *vorgestellt* werden kann, der blosse Stoff von der Form der Vorstellung nicht trennen läst; da nicht der blosse Stoff, sondern die Vorstellung (Stoff und Form) in *Rücksicht* des Stoffes die vorstellbaren Prädikate, die dem Gegenstande beygelegt werden, dem Bewustseyn vorhält; so mag der Inhalt einer Vorstellung dem Gegenstande noch so ähnlich seyn, und derselbe wird gleichwohl dem Bewustseyn kein *Bild* des Gegenstandes vorhalten. Die Vorstellung wird kein Bild seyn, weil dasjenige in ihr, was allenfalls *Bild* heissen könnte, dem Subjekte des Bewusstseyns nicht in seiner eigenthümlichen Form vorgehalten wird.

§. XVII.

Dem Begriffe einer Vorstellung überhaupt widerspricht die Vorstellung eines Gegenstandes in seiner eigenthümlichen von der Form der Vorstellung unabhängigen Form, oder des sogenannten *Dinges an sich;* d. h. kein Ding an sich ist vorstellbar.

Keine Vorstellung ist ohne Stoff und Form denkbar, welche beyde in der Vorstellung unzertrennlich sind, weil sie nur durch ihre Vereinigung die Vorstellung ausmachen. Nur durch diese unzertrennliche Vereinigung bey einem wesentlichen Unterschied ist die Natur einer Vorstellung, d. h. die nothwendige Beziehung derselben auf ein von ihr unterschiedenes Subjekt und Objekt möglich. Dasjenige in der Vorstellung, wodurch sie sich auf den von ihr unterschiedenen Gegenstand bezieht (der Stoff), kann unmöglich ebendasselbe seyn,

seyn, wodurch sie sich auf das von ihr unterschiedene Subjekt bezieht, die *Form.* Sie bezieht sich auf beyde dadurch, dass sie von *beyden* etwas in sich aufzuweisen hat, welches unmöglich eben dasselbe seyn kann, wenn nicht alle Möglichkeit aufhören soll, das vorstellende Subjekt und vorgestellte Objekt von der Vorstellung zu unterscheiden. Da der Stoff in ihr dem Gegenstande angehört, so würde sie ganz allein auf den Gegenstand bezogen werden müssen, und nicht von demselben unterschieden werden können, wenn sie nicht die Form der Vorstellung erhalten hätte, die dem Gegenstande mangelt, wodurch sie sich vom Gegenstande auszeichnet, und die sie nicht dem Vorgestellten, sondern dem Vorstellenden verdankt. Ungeachtet aber einerseits nur durch diesen wesentlichen Unterschied zwischen Stoff und Form das Bewufstseyn und die Vorstellung selbst möglich ist, so ist andererseits nur durch die Unzertrennlichkeit vom Stoff und Form eben dieses Bewufstseyn, und die Vorstellung möglich; die sich nur dadurch denken läfst, dafs der Stoff aufhöre bloffer Stoff zu seyn und die Form der Vorstellung erhalten habe, welche von ihm nicht abgesondert werden kann, ohne die *Vorstellung* und mit ihr das Bewufstseyn und selbst die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt aufzuheben. Daher läfst sich weder der bloffe Stoff, abgesondert von der Form, noch die bloffe Form abgesondert von allem Stoffe vors Bewufstseyn bringen, sondern nur beydes zusammengenommen in seiner unzertrennlichen Vereinigung; und bey der Unterscheidung zwischen Objekt und Subjekt im Bewufstseyn, wird nicht die Form der Vorstellung abgetrennt vom Stoffe, sondern die *ganze Vorstellung* durch ihre Form

 auf

auf das Subjekt, und nicht der Stoff abgetrennt von der Form, sondern die *ganze Vorstellung* durch ihren Stoff auf den Gegenstand bezogen. Der von der Vorstellung unterschiedene Gegenstand kann daher nur unter der *Form der Vorstellung*, die der ihm entsprechende Stoff im Gemüthe annehmen musste, im Bewusstseyn vorkommen, d. h. *vorgestellt* werden; und folglich keineswegs als *Ding an sich*, d. h. unter derjenigen Form, die ihm ausser aller Vorstellung zukäme, durch den blossen Stoff der Vorstellung bezeichnet würde, und von der Form der Vorstellung verschieden seyn müsste.

„Aber ist denn der Begriff, der hier von dem *Dinge an sich* aufgestellt wird, nicht willkührlich; indem darunter ein Ding verstanden wird, dessen Form von der Form der Vorstellung verschieden ist. Warum soll nicht dem Dinge an sich eben dieselbe Form zukommen, die dasselbe in der blossen Vorstellung hat?" Nichts ist leichter als den von uns aufgestellten Begriff des *Dinges an sich* zu rechtfertigen. Die Form der Vorstellung ist dasjenige, wodurch sich die Vorstellung von allem was nicht Vorstellung ist, auszeichnet. Wenn also die Vertheidiger der Vorstellbarkeit des Dinges an sich zugeben, dass das Ding an sich, keine Vorstellung ist, so müssen sie auch zugeben, dass ihm die Form der Vorstellung nicht zukomme. — „Aber so kömmt ihm doch dieselbe Form zu, die es *in* der Vorstellung hat?" — Ob auch diejenigen, die diese Sprache führen, sich selbst recht verstehen? Ihr vorstellbares Ding an sich ist doch der von der Vorstellung unterschiedene Gegenstand, der also weder selbst Vorstellung, noch ein Bestandtheil der blossen Vorstellung ist, und also

nicht

nicht selbst, sondern nur durch seinen *Repräsentanten*, den Stoff der Vorstellung, in der Vorstellung vorkömmt. Sey es, daſs dieser Stoff in wie ferne er bloſser Stoff ist, das heiſst, in wie ferne er bloſs den Gegenstand vertritt, eben dieselbe Form habe, die dem Gegenstande zukömmt, so kann er ja *eben darum* in dieser Eigenschaft nicht die Form der bloſsen Vorstellung haben; ja! diese seine *objektive* Form muſs von der *subjektiven* der Vorstellung wesentlich verschieden seyn, weil er sonst zugleich Stoff und nicht Stoff wäre. Er muſs aber die von ihm als bloſser Stoff unterschiedene, und dem Gegenstand nicht zukommende Form der Vorstellung annehmen, wenn er Vorstellung werden, und der Gegenstand durch ihn vorgestellt werden soll. Die Form unter welcher der *Gegenstand* durch den ihm entsprechenden Stoff im Bewuſstseyn vorkömmt, ist also wesentlich von der Form verschieden, die ihm auſser dem Gemüthe (an sich) zukommen muſs; und diese letztere Form, durch welche er als Ding an sich gedacht wird, ist schlechterdings nicht anders vorstellbar, *als daſs man von ihr die Form der Vorstellung läugnet.*

Und hieraus ergiebt sich die Antwort auf den sophistischen Einwurf: „Es müſse gleichwohl eine Vorstellung des *Dinges an sich* möglich seyn, da doch der hier von mir bestimmte *Begriff* des Dinges an sich eine Vorstellung sey, die das *Ding an sich* zum Gegenstand hätte.“ Dieser Einwurf spielt mit *Vorstellung des Dinges* an sich durch eine Zweydeutigkeit dieses Ausdruckes. Er nennt den Begriff des *Dinges an sich überhaupt* mit Unrecht Vorstellung des Dinges an sich (eines bestimmten Dinges). Iener Begriff ist freylich auch eine Vor-

 stellung;

ſtellung; aber eine Vorſtellung, deren Gegenſtand das Ding an ſich nicht als *Sache*, ſondern als der bloſſe Verſtandesbegriff eines *Gegenſtandes* überhaupt iſt. Dieſe Vorſtellung eines bloſs *logiſchen* Weſens wird in jenem Einwurfe mit der Vorſtellung einer *Sache* verwechſelt. Denn die Vertheidiger der Vorſtellbarkeit der Dinge an ſich glauben dadurch allein unſrem Verſtande *Sachkenntniſs* einzuräumen, und zu retten, daſs ſie unter Vorſtellung des Dinges an ſich, Vorſtellung der *Sache*, Vorſtellung desjenigen auſſer dem Gemüthe befindlichen Dinges, dem der Stoff und die Form der Vorſtellung zukomme, verſtehen. Das was ich Begriff des Dinges an ſich nenne, und deſſen Möglichkeit und Urſprung in der Theorie des Erkenntniſsvermögens entwickelt wird, iſt die Vorſtellung eines Dinges *überhaupt*, das keine Vorſtellung iſt; keines *beſtimmten, individuellen, exiſtirenden* Dinges. Das aber, was ich *Vorſtellung* des *Dinges an ſich* nenne, und deſſen Unmöglichkeit ich hier gezeigt habe, iſt Vorſtellung eines beſtimmten, individuellen, exiſtierenden Dinges, das keine Vorſtellung iſt, aber gleichwohl die Form der Vorſtellung hat, dem auſſer dem Gemüthe eben dieſelbe Form zukömmt, die es durch den Stoff der Vorſtellung im Gemüthe angenommen hat, und das folglich dem Subjekte des Bewuſstſeyns nicht unter einer dem Gemüthe eigenthümlichen Form erſcheint, ſondern ſich demſelben in ſeiner eigenen von der Beſchaffenheit des Gemüthes unabhängigen Geſtalt darſtellt.

Die *Dinge an ſich* können ſo wenig geläugnet werden, als die vorſtellbaren Gegenſtände ſelbſt. Sie ſind dieſe Gegenſtände ſelbſt, in wie ferne dieſel-

ben

ben nicht vorstellbar sind. Sie sind dasjenige Etwas, welches dem blossen Stoffe einer Vorstellung ausser der Vorstellung zum Grunde liegen muss, von dem aber, weil sein Repräsentant, der Stoff, die Form der Vorstellung annehmen muss, nichts was ihm von dieser Form unabhängig zukömmt, vorstellbar ist, als die Negation der Form der Vorstellung, d. h. dem kein anderes Prädikat beygeleget werden kann, als dass es keine Vorstellung ist. Alle seine positiven Prädikate müssen in wie ferne sie vorstellbar seyn sollen, durch den ihnen in der Vorstellung entsprechenden Stoff die Form der Vorstellung, die ihnen an sich nicht zukommen kann, angenommen haben. Das Ding an sich und seine von der Form der Vorstellung verschiedenen Beschaffenheiten, sind nicht nur nichts unmögliches; sondern sogar etwas zur blossen Vorstellung *unentbehrliches*, weil keine blosse Vorstellung ohne Stoff, und kein Stoff ohne etwas ausser der Vorstellung, das nicht die Form der Vorstellung hat, d. h. ohne das Ding an sich denkbar ist. Aber in dieser Eigenschaft ist das Ding an sich selbst keineswegs als eine Sache, sondern nur als *Begriff* von einem Etwas, das nicht vorstellbar ist, *vorstellbar* *); und die Vorstellung davon ist nicht Vorstellung des wirklichen Dinges wie es an sich ist, sondern Vorstellung eines von allen seinen Prädikaten entblössten *Subjektes*, das doch wohl keine Sache, sondern der abgezogenste unter allen Begriffen ist. Der nothwendige und richtige Begriff des Dinges an sich ist also Vorstellung eines *Begriffes*, während

*) Ich sage nicht: In dieser Eigenschaft *ist* (existirt) das Dinge an sich ein blosser Begriff; sondern ist es nur als blosser Begriff *vorstellbar*.

die unmögliche und unrichtige *Vorstellung* des Dinges an sich, Vorstellung einer *Sache* seyn würde, der aber alle vorstellbaren Prädikate vorher abgesprochen werden müssten, ehe man ihr den Namen eines *Dinges an sich* beylegen könnte. Denn wird das angeblich vorstellbare Ding an sich nicht als ein von allen *vorstellbaren* Prädikaten entblöstes Subjekt gedacht, wird ihm ein einziges in der Vorstellung vorkommendes Prädikat, ausser dem leeren Titel eines Subjektes, zugetheilt, so hört es auf Ding an sich zu seyn, so wird es nicht mehr als Ding an sich gedacht, sondern durch einen Stoff der Vorstellung, der die Form der Vorstellung angenommen, und folglich aufgehört hat dem Dinge an sich allein eigenthümlich zu seyn, vorgestellt. Es steht also folgender Grundsatz als Axiom fest.

Dasjenige, was sich nicht unter der Form der Vorstellung vorstellen läßt, ist schlechterdings nicht vorstellbar.

Und hier zeigte sich ein neuer höchst wichtiger Grund, warum ich die Untersuchung des vorstellenden *Subjektes*, und der vorgestellten *Objekte* so sorgfältig von der Untersuchung des *Vorstellungsvermögens* ausgeschlossen habe. Von dem was sie *an sich* selbst sind, ist alle Vorstellung unmöglich, und von dem was sie in der von ihnen möglichen Vorstellung sind, ist nur dann ein völlig bestimmter Begriff möglich, wenn man sie von der blossen Vorstellung zu unterscheiden weiss, welches wieder unmöglich ist, wenn nicht allgemeingültig ausgemacht ist, was der blossen Vorstellung, in wie ferne sie nichts als blosse Vorstellung ist, zukömmt.

Das

Das *vorſtellende Subjekt an ſich*, unabhängig von der *Form* der von ihm ſelbſt unterſchiedenen Vorſtellung, unter welcher es in ſeinem eigenen Bewuſstſeyn vorkömmt, iſt alſo für ſich ſelbſt = X, (welches von = o wohl zu unterſcheiden iſt) iſt ſich nur als ein unbekanntes Etwas, als ein Subjekt ohne alle Prädikate vorſtellbar. Nur das groſse *Prädikat* dieſes an ſich nicht vorſtellbaren Subjektes, durch welches es wirklich vorſtellbar iſt, das heiſst, das *Vorſtellungsvermögen* iſt der Gegenſtand unſrer Unterſuchung.

Der Unterſchied zwiſchen dem vorſtellenden Subjekte, und den vorgeſtellten Objekten wurde auch von denjenigen, die ihn bisher zu erkennen glaubten, nur durch gewiſſe beyden zukommende verſchiedene *Prädikate* für erkennbar gehalten. Die *Subjekte an ſich* galten allen Selbſtdenkern immer für natürliche Geheimniſſe. Ich behaupte eben daſſelbe, nur mit dem Unterſchiede, daſs ich die *Vorſtellbarkeit* überhaupt, und durch ſie die *Erkennbarkeit*, nur auf *ſolche Prädikate* einſchränke, die der *Seele* und den *Dingen auſser uns*, nicht *an ſich* d. h. unabhängig von der *bloſſen Vorſtellung*, ſondern nur in ſo ferne zukommen, als dieſe Prädikate die Form der Vorſtellung, die den Dingen *an ſich* nicht zukommen kann, annehmen können, d. h. in wie ferne dieſe Prädikate vorſtellbar ſind. Dadurch werden dieſe Prädikate keineswegs bloſſe Vorſtellungen, denn der *Stoff*, der ihnen in der Vorſtellung entſpricht, gehört allerdings den *Dingen an ſich* an; aber da dieſer Stoff *Vorſtellung* werden, die Form der Vorſtellung im Gemüthe erhalten muſs, wenn er zu unſrem Bewuſstſeyn gelangen ſoll, und dieſe *Form* von

ihm

ihm nur durch die Vernichtung der Vorstellung trennbar wäre, so kann er jene Prädikate, nicht wie sie an sich selbst sind, sondern nur in wie ferne sie die Form der Vorstellung angenommen haben, dem Bewuſstseyn vorhalten. Die *vorstellbaren* Prädikate sind also nicht Prädikate der Dinge an sich, sondern Prädikate der Dinge, welche die den Dingen an sich nicht angehörige Form der Vorstellung angenommen haben. Uebrigens ist die unmögliche Vorstellbarkeit der Seele und der Dinge auſser uns als *Dinge an sich*, ganz entbehrlich, um die vorstellbaren Prädikate von beyden in unsrem Bewuſstseyn von einander zu unterscheiden. Denn die Unterscheidung zwischen dem Subjekte und den Objekten unsrer Vorstellungen geschieht durch die zweyfache (objektive und subjektive) Beziehung der *ganzen Vorstellung*, durch ihre wesentlich verschiedenen aber auch wesentlich vereinigten Bestandtheile, welche die Natur der Vorstellung ausmachen. Durch diesen im Bewuſstseyn gegründeten, und durch dasselbe jedem denkenden Kopfe einleuchtenden Unterschied, ist es, wie sich in der Folge zeigen wird, eben nicht schwer, den Inbegriff vorstellbarer Prädikate, die aufs vorstellende Subjekt bezogen werden müssen, und zusammengenommen das *Vorstellungsvermögen* ausmachen, von dem Inbegriffe der vorstellbaren Prädikate, die auf Gegenstände auſser uns bezogen werden müssen, und welche zusammengenommen das Gebieth der Erfahrung ausmachen zu unterscheiden.

Der unrichtig aufgefaſste Begriff des *Dinges an sich*, der eine natürliche Folge des unentwickelten Begriffes vom Vorstellungsvermögen ist, kann als der Hauptsitz der Krankheit der bisherigen Philosophie

loſophie angeſehen werden. Von ihm geht aller Dogmatismus und aller dogmatiſche Skepticismus aus. Beyde ſetzen die Unentbehrlichkeit einer Vorſtellung des Dinges an ſich zur eigentlichen Erkenntniſs voraus; dieſs iſt ihr gemeinſchaftlicher nur durch einen unrichtigen Begriff von dem Dinge an ſich möglicher Irrthum. Die einen glauben ſich im wirklichen Beſitze von Vorſtellungen der Dinge an ſich, und bauen auf dieſelben ihre einander widerſprechenden Lehrgebäude über die *Natur der Dinge*, die andern ſehen die Unmöglichkeit der Vorſtellung vom Ding an ſich ein, aber da ſie ſich den Grund dieſer Unmöglichkeit aus der Natur des Vorſtellungsvermögens und dem richtigen Begriffe *des Dinges an ſich* nicht zu erklären wiſſen, ſchlieſsen ſie aus derſelben auf die Unmöglichkeit jeder eigentlichen Erkenntniſs. Ich kann hier nur durch Winke anzeigen, was ich in der Folge deutlich entwickeln werde, *wie* jedes Syſtem der Dogmatiker durch die Uebertragung der Merkmale der bloſſen Vorſtellung auf das Ding an ſich, und durch Verwechslung der *inneren Bedingung* der bloſſen Vorſtellung mit der innern Bedingung der Dinge an ſich, (der Natur der Dinge) entſtanden iſt. Da es nämlich zwey verſchiedene innere Bedingungen der bloſſen Vorſtellung giebt, wovon die eine zur *Materie*, die andere zur *Form* der Vorſtellung gehört: ſo muſsten nothwendig drey verſchiedene Meynungen über das *Weſen der Dinge* entſtehen, je nachdem der Dogmatiker die eine oder die andere oder beyde, dem Dinge an ſich beygelegte (realiſierte) Bedingungen der bloſſen Vorſtellung, ſeinen Unterſuchungen zum Grunde legte. Es wird ſich in der *Theorie der Sinnlichkeit* ohne Mühe begreifen laſſen, *wie* der *Materialiſt*

rialist sein Lehrgebäude auf ein der blossen sinnlichen Vorstellung eigenthümliches, aber von ihm auf das Ding an sich übertragenes Merkmal; und in der *Theorie des Verstandes*, — *wie* der *Spiritualist* das seinige auf ein dem blossen Verstandesbegriffe eigenthümliches, aber von ihm auf das Ding an sich übertragenes Merkmal gründete; und aus beyden Theorien *zusammengenommen*, — *wie* das konsequenteste aus allen dogmatischen Systemen, das *Spinozistische*, nur dadurch zu Stande kommen musste, dass der grosse Urheber desselben die Hauptmerkmale der sinnlichen Vorstellung und des Verstandesbegriffes *zusammengenommen* auf das Ding an sich übertrug, und aus dem *Raume* und der *objektiven Einheit*, seine *einzige ausgedehnte Substanz* erschuf.

Kant hat in der Kritik der Vernunft die Unmöglichkeit der *Erkenntniss* der Dinge an sich mit unerreichbarem Tiefsinne und höchster Evidenz erwiesen, und gezeigt, dass nur Dinge unter der *Form sinnlicher Vorstellungen*, oder wie er es nennt *Erscheinungen* erkennbar wären. Allein noch sind weder seine Nachbether, noch seine Widerleger unter sich einig, was der grosse Denker damit gewollt haben mochte. Indessen wird er gemeiniglich von den dogmatischen *Kennern* der Dinge an sich für einen *dogmatischen* Skeptiker, und von den dogmatisch-skeptischen *Nichtkennern* der Dinge an sich für einen *Idealisten* erklärt. Wenn ich hoffen dürfte, von meinen Lesern verstanden zu werden, (eine Hoffnung, die ich auf nichts als auf den Umstand gründen kann, dass *mein* Problem leichter aufzulösen ist, als das *Kantische*) so wird man die von *Kant* erwiesene Unmöglichkeit

lichkeit der Erkenntniſs des Dinges an ſich auf einem kürzeren Wege zu begreifen anfangen. Das Ding an ſich iſt nicht *Vorſtellbar;* wie ſollte es *Erkennbar* ſeyn?

Der ganze Beweis von der Unmöglichkeit einer Vorſtellung des Dinges an ſich würde zu nichts nützen als etwa den dogmatiſchen Skepticismus zu begründen: wenn es mir nicht gelänge, die inneren Bedingungen der bloſſen Vorſtellung noch näher zu beſtimmen, als es in dieſer Theorie bis itzt geſchehen iſt. Es müſſen die der *bloſſen Vorſtellung* eigenthümlichen und dieſelbe von dem, was nicht Vorſtellung iſt, auszeichnenden Merkmale beſtimmt angegeben werden; wenn die Warnung, die Prädikate der Vorſtellung nicht auf Dinge an ſich zu übertragen, nicht ganz vergeblich ſeyn ſoll. Bisher wiſſen wir aber von den der Vorſtellung eigenthümlichen Merkmalen nur ſo viel: daſs ſie im Stoffe und in der Form beſtehen, und daſs die Form der Vorſtellung den Dingen an ſich nicht beygelegt werden dürfe. Sie wird aber, wie bisher, den Dingen an ſich beygelegt werden müſſen, ſo lange wir nicht wiſſen, wodurch ſie ſich von demjenigen, was in der Vorſtellung den Dingen an ſich angehört, d. h. dem bloſſen Stoffe der Vorſtellung unterſcheide. Wir haben alſo hier das allgemeinſte Merkmal anzugeben, wodurch ſich der *Stoff* der Vorſtellung von der *Form* derſelben auszeichnet. Dieſs geſchieht im

§. XVIII.

In jeder *Vorſtellung* muſs der bloſſe Stoff *gegeben* ſeyn, und die bloſſe *Form* an demſelben *hervorgebracht* werden.

Die

Die Vorstellung *entsteht in* und *mit* dem Bewufstseyn. Das Bewufstseyn ist nur durch Vorstellung möglich; in wie ferne eine Vorstellung vorhanden seyn mufs, wenn sie auf ein von ihr unterschiedenes Objekt und Subjekt bezogen werden soll. Aber die Vorstellung ist ebenfalls nicht ohne Bewufstseyn möglich, weil die Natur der Vorstellung eigentlich in jener Beziehung des Subjektes und Objektes auf einander vermittelst des in der Vorstellung vereinigten Stoffes und der Form besteht. Eine Vorstellung ohne alles Bewufstseyn müfste eine Vorstellung seyn, die *nichts*, und die *nicht* vorstellt — weder auf einen Gegenstand noch auf ein Subjekt bezogen wird — d. h. keine Vorstellung; wie in der nach der Theorie des Vorstellungsvermögens vorkommenden Erörterung des Bewufstseyns ausführlicher gezeigt werden soll. Hier verlange ich nichts weiter zugegeben, als dafs jede menschliche Vorstellung *entstanden*, nicht immer da gewesen, nicht immer in unsrem Bewufstseyn vorgekommen sey.

Die Vorstellung ist nur dadurch im Bewufstseyn möglich, dafs in demselben ein Stoff unter der Form der Vorstellung, das heifst, dafs zwey verschiedene Etwas vereiniget vorkommen, wovon das eine dem von dem vereinigten selbst unterschiedenen Subjekte, und das andere dem von ihm unterschiedenen Objekte angehört. Die Vorstellung kann daher in Rücksicht auf diese zwey wesentlich verschiedenen Bestandtheile keineswegs auf eben dieselbe Art entstanden seyn, und diese Bestandtheile können unmöglich einerley Ursprung haben. Nur die blofse Form, d. h. dasjenige, wodurch sich die Vorstellung auf das Subjekt bezieht, was an ihr

ihr dem Subjekte angehört, kann durch das *Vermögen* des Subjektes *entstanden* seyn; der Stoff hingegen, dasjenige wodurch sich die Vorstellung auf das Objekt bezieht, was an ihr dem Objekte eigenthümlich ist, kann nicht durch das Vermögen des Subjektes entstanden, muss demselben *gegeben* seyn. Wäre an der Vorstellung nicht nur die *Form*, sondern auch der *Stoff* durch das Gemüth hervorgebracht; so würde alles Bewusstseyn, alle Unterscheidung der blossen Vorstellung vom Subjekte und Objekte unmöglich seyn, die sich nur dadurch denken lässt, dass in der blossen Vorstellung etwas enthalten ist, das nicht durch die Handlung des Gemüthes entstanden, d. i. keine blosse Wirkung seiner Handlung ist, sondern etwas das bey der Handlung des Subjekts vorausgesetzt wird, und dem Objekte eigen ist. Die Vorstellung kann nur dadurch nicht ganz auf das Subjekt allein bezogen werden, weil und in wie ferne etwas in ihr vorkömmt, das nicht durch eine Handlung des Gemüthes entstanden, das *Gegeben* ist; und das Gegebenseyn des Stoffes, und das Hervorbringen der Form an dem gegebenen Stoffe müssen zusammengenommen die eigentliche Erzeugungsgeschichte jeder Vorstellung ausmachen.

„Aber wie? wenn das vorstellende Subjekt sich selbst vorstellt, und folglich zugleich Subjekt und Objekt seiner Vorstellung ist?" — Auch *diese* Vorstellung ist nur dadurch möglich, dass das vorstellende Subjekt sich, in wie ferne es *Subjekt* dieser Vorstellung ist, von sich selbst als *Objekt* unterscheidet; und in der einen Rücksicht sich als *vorstellend*, in der andern aber als *vorgestellt*, in beyder Rücksicht aber als von der blossen Vorstel-

lung *unterschieden* denkt. Als *vorstellend* kann es sich nur durch dasjenige denken, was in der Vorstellung *Wirkung* seiner Handlung, — als *vorgestellt* aber, nur durch dasjenige, was in der Vorstellung nicht Wirkung seiner Handlung, sondern *Gegeben* ist — denn sonst müsste es sich in seiner Vorstellung und durch seine Vorstellung selbst hervorgebracht haben.

Nachdem ich meinen Satz aus der in der Theorie des Vorstellungsvermögen einzig gültigen Prämisse, nämlich dem *Bewufstseyn*, erwiesen habe, mag folgendes zur Bestätigung und Erläuterung desselben gelten.

Iede *endliche* Vorstellung, jede Vorstellung die *in* und *mit* dem Bewufstseyn entsteht, muss *erzeugt* werden. Zu jeder Erzeugung gehört zweyerley; etwas, das durch sie erst zur Wirklichkeit kömmt, *hervorgebracht* wird; und etwas, das in der Erzeugung nicht hervorgebracht wird, sondern als *gegeben* vorhanden seyn muss. Dieses ist der *Stoff*, jenes die *Form* des Erzeugten. Das Gemüth müsste seine Vorstellungen erschaffen, d. h. aus Nichts hervorbringen, wenn es den Stoff derselben hervorzubringen hätte. Es würde ihm aber nicht blofs der Stoff, sondern auch die Form, und folglich die *Vorstellung* selbst *gegeben* werden müssen; wenn die Hervorbringung der Form an dem Gegebenen nicht sein eigenthümliches Geschäft wäre. Im letztern Falle würden die Vorstellungen ausser dem Gemüthe vorhanden seyn müssen, bevor sie dem Gemüthe gegeben würden, Vorstellungen seyn, bevor durch sie etwas vorgestellt wird; das Gemüth würde nicht das *Vorstellende* seyn, mit einem Wort! wäre die Form der Vorstellung an dem

dem gegebenen Stoffe nicht durch das Gemüth hervorgebracht: so müsste dasselbe als Gemüth *Nichts* seyn; so wie es *unendlich* seyn müsste: wenn es auch den Stoff seiner Vorstellung hervorbringen sollte.

„Allein in wie vielen Vorstellungen ist nicht der Stoff offenbar etwas vom Gemüthe Hervorgebrachtes? Z. B. gleich in der Vorstellung eines von uns gefällten Urtheils; einer jeden Wirkung unsres Gemüthes überhaupt? In solchen Vorstellungen wenigstens, ist doch Stoff und Form vom Gemüthe hervorgebracht?" — Keineswegs! denn fürs erste ist eine solche vorgestellte Wirkung des Gemüthes in der Vorstellung, zu der sie den Stoff oder vielmehr den Gegenstand abgiebt, nicht hervorgebracht, sondern muss vor der Vorstellung vorhanden seyn, und der ihr entsprechende Stoff, aus welchem die Vorstellung entsteht, ist folglich in derselben Vorstellung gegeben. Zweytens musste die Wirkung selbst, wie sie im Gemüthe hervorgebracht war, etwas gegebenes enthalten, woran sich die Handlung des Gemüthes äusserte. So kömmt z. B. in der Vorstellung ein gefälltes Urtheil nicht als blosse Wirkung des Gemüthes, sondern als Wirkung des Gemüthes an dem Stoffe eines Urtheils, der gegeben seyn muss, vor. Drittens ist die *Weise zu handeln*, wie sich in der Folge zeigen wird, keineswegs vom Gemüthe hervorgebracht, sondern demselben *gegeben*, und nur in dieser Eigenschaft möglicher Stoff von besondern Vorstellungen.

Wir wüssten also nun, was wir von den unter den Philosophen so gewöhnlichen Redensarten, *dem Gemüthe Vorstellungen geben*, *Vorstellungen*

empfangen, und *Vorſtellungen hervorbringen* zu denken haben; wiewohl der letztere Ausdruck viel weniger auffallend klingt, da er die Unentbehrlichkeit eines gegebenen Stoffes beym Erzeugen der Vorſtellung nicht ſo offenbar ausſchlieſst, als der Ausdruck *Vorſtellung geben* das Hervorbringen der Form, durch welche eigentlich aus dem bloſſen Stoff, der *allein* ſich *geben* läſst, Vorſtellung wird. Vorſtellung kann weder gegeben, noch empfangen, noch hervorgebracht, ſie muſs erzeugt werden.

Sowohl der *Lock'ſchen* als der *Leibnitziſchen* Lehre vom Urſprung der Vorſtellungen liegt der *verworrene* Begriff der Vorſtellung, in welchem der weſentliche Unterſchied zwiſchen Stoff und Form verkannt iſt, zum Grunde; und das *Wahre* was die beyden groſſen Männer bey ihren einander entgegengeſetzten Syſtemen vor Augen gehabt haben, kömmt erſt durch die Entwicklung jenes Begriffes im vollen Lichte zum Vorſchein und flieſst in ein einziges Syſtem zuſammen. *Locke* hatte die unſtreitige Unentbehrlichkeit des *Gegebenſeyns* beym Vorſtellen überhaupt vor Augen; aber da er in ſeinem unbeſtimmten Begriffe von der Vorſtellung überhaupt, den Stoff theils mit der Vorſtellung ſelbſt, theils mit den von der Vorſtellung verſchiedenen Gegenſtänden verwechſelte: ſo lieſs er ſeine *einfachen Vorſtellungen*, unter denen er die letzten Beſtandtheile, aus welchen alle übrigen (die zuſammengeſetzten) Vorſtellungen entſtünden, verſtand, dem Gemüthe von den *Gegenſtänden* gegeben werden, und erklärte ſich bey jeder Gelegenheit, daſs ſich das Gemüth in Rückſicht auf dieſe einfachen Vorſtellungen ſchlechterdings leidend

ver-

verhielte *). *Leibnitz* hingegen hatte die eben so unstreitige Unentbehrlichkeit des *Hervorbringens* beym Vorstellen überhaupt vor Augen, und da er ebenfalls den Stoff theils mit der Vorstellung selbst, theils mit den Gegenständen verwechselte; so liess er die Vorstellung überhaupt durch die vorstellende Kraft *hervorbringen.* Da er es aber eben so ungereimt finden musste, dass eine endliche Kraft ihre Vorstellungen *aus nichts* hervorbringen, als dass sie ihr von aussen und durch die von ihr verschiedenen Gegenstände gegeben seyn sollten, so suchte er sich durch die sinnreiche Hypothese der *präßtabilierten Harmonie* zwischen diesen beyden Klippen durchzuhelfen.

Wir haben nun das Wesen der blossen Vorstellung in so weit näher kennen gelernt, dass wir nicht nur überhaupt wissen, dass dasselbe aus zwey wesentlich verschiedenen Bestandtheilen nämlich Stoff und Form bestehe; sondern dass wir sogar die eigenthümlichen Merkmale, wodurch sich diese beyden Bestandtheile von einander unterscheiden, angeben können; und wir verstehen nunmehr unter der Vorstellung einen *gegebenen* Stoff, an dem die Form der Vorstellung *hervorgebracht* wird. Hieraus muss nun das Vermögen der Ursache der Vorstellung als aus einer bekannten Wirkung angegeben, das heisst, der oben angegebene Begriff des Vorstellungsvermögens bestimmt werden.

„So bestünde also das Vorstellungsvermögen zum Theil aus demjenigen, was zum Gegebenseyn des

*) The mind is wholly passive in respect of its simple Ideas. Essay. B. II. C. 30.

des Stoffes gehört; und folglich wo nicht gar aus dem Schöpfer des Stoffes (der Gottheit) doch wenigstens aus dem Vermögen der Objekte durch ihre Einwirkung auf das Subjekt demselben Stoff zu Vorstellungen zu geben?" Keineswegs! wenn man anders nicht die dem Begriffe des blossen Vorstellungsvermögens vorgezeichneten, und als richtig anerkannten Gränzlinien überschreiten, und durch unphilosophische Inkonsequenz von den innern Bedingungen der Vorstellung zu den äussern, von der Frage: worinn besteht das Vorstellungsvermögen? zur Frage: woraus entsteht dasselbe? hinübergehen will; eben da man im Begriffe ist die erstern zu beantworten. Nur dasjenige kann hier zum Vorstellungsvermögen gezählt werden, was zum Gegebenseyn des Stoffes, *in wie ferne* dasselbe bloss innere Bedingung der blossen Vorstellung ist, gehört. Es ist nicht meine Schuld, wenn die folgende kurze Erörterung subtil ausfällt; aber es würde meine Schuld seyn, wenn sie aufmerksamen des Denkens gewohnten Lesern unverständlich bliebe.

Der Stoff ist nur in so ferne Bestandtheil der blossen Vorstellung, in wie ferne er gegeben *ist*, nicht in wie ferne er gegeben *wird*; in wie ferne er *in* der Vorstellung vorkömmt, nicht in wie ferne er in etwas von der blossen Vorstellung verschiedenen, sey es was immer, gegründet ist. Das Gegeben *werden*, und das Geben des Stoffes, muss also von dem Gegeben *seyn* in der wirklichen blossen Vorstellung unterschieden, und aus dem Begriffe derselben als etwas das nicht *innere* Bedingung der Vorstellung ist, weggelassen werden. Das Gegeben werden, und Geben des Stoffes ist also (ob zwar eine ganz unumgängliche aber doch nur)

äussere

äussere Bedingung, und alles was zu demselben gehört kann nur zum Vorstellungsvermögen in *weiterer* Bedeutung gezählt werden. Selbst das Gegebenseyn des Stoffes *in* der Vorstellung, muss in Rücksicht auf seine *Wirklichkeit*, die vom Gegebenwerden und Geben abhängt, aus dem Inbegriffe desjenigen, was *bloss allein innere* Bedingung der Vorstellung ist, ausgeschlossen werden *). Hingegen ist diess Gegebenseyn *in* der Vorstellung seiner *Möglichkeit* nach eine innere Bedingung der Vorstellung: denn die blosse Vorstellung ist nur dadurch möglich (denkbar), dass der gegebene Stoff *in* der Vorstellung vorkommen *kann*. Dasjenige wodurch sich diese Möglichkeit des Gegebenseyns *in* der Vorstellung denken lässt, der *Grund* durch welchen das Gegebenseyn *in* der Vorstellung möglich wird, ist nun dasjenige was zum Stoff der Vorstellung, in wie ferne derselbe bloss innere Bedingung der Vorstellung ist, gehört; ist in so ferne Bestandtheil des *Vorstellungsvermögens;* und heisst in dieser Eigenschaft *Empfänglichkeit für den Stoff einer Vorstellung*, und mit einem einzigen Worte ausgedrückt: *Receptivität.*

Die Möglichkeit und Wirklichkeit des Stoffes *an sich*, und die Gründe von beyden, gehören

 durch-

*) In wie ferne keine endliche Kraft völlig unabhängig von äussern Bedingungen handeln, keine sich den Stoff ihrer Wirksamkeit erschaffen kann, *in so ferne* hängt die *Wirklichkeit* ihrer Produkte keineswegs von ihr selbst ab. So ist auch die *Wirklichkeit* der Vorstellung in wie ferne zu derselben Stoff gehört, der dem Gemüthe gegeben seyn muss, und den es sich nicht geben kann, ganz vom Vorstellungsvermögen unabhängig.

durchaus nicht in den Begriff des Vorſtellungsvermögens. Deſto weſentlicher aber iſt dieſem Begriffe der Grund, aus welchem ſich die Möglichkeit des gegebenen Stoffes *in* der Vorſtellung begreifen läſst; die *Receptivität*, die ſich zum Vorſtellungsvermögen wie das *Empfangen* des Stoffes zum *Vorſtellen* verhält. Dieſe Receptivität gehört zum *Stoffe* der Vorſtellung, in wie ferne derſelbe, innere Bedingung allein, *bloſſer Beſtandtheil* der Vorſtellung iſt, nicht in wie ferne derſelbe von einer auſſern Bedingung abhängt; ſie gehört zum Stoffe, der nur der Vorſtellung angehört in wie ferne er *empfangen*, nicht in wie ferne er durch etwas auſſer der Vorſtellung und dem Vorſtellungsvermögen *gegeben wird*. Das *Gebende* kann nie das Vorſtellungsvermögen ſelbſt ſeyn; weil in der Wirkung des Vorſtellungsvermögens, in der Vorſtellung, der Stoff nie als hervorgebracht, ſondern immer als Gegeben allein vorkommen kann. *Vorſtellen* heiſst daher einen Stoff zur Vorſtellung empfangen (nicht *geben*) und ihm die Form der Vorſtellung ertheilen.

§. XIX.

Das Vorſtellungsvermögen beſteht *erſtens* aus der *Receptivität*, oder der Empfänglichkeit für den Stoff einer Vorſtellung, worunter ein bloſs ſich leidend verhaltendes Vermögen verſtanden wird.

Es ſollte wohl kaum einer beſondern Erinnerung bedürfen, daſs unter Receptivität nur ein *ſich leidend verhaltendes* Vermögen des Gemüthes verſtanden werde. Denn der kurz vorher beſtimmten

ten Bedeutung dieses Wortes zufolge, bezeichnet dasselbe nichts als den im Vorstellungsvermögen vorhandenen, und einen Bestandtheil desselben ausmachenden Grund des blossen Gegebenseyn-*könnens* in der Vorstellung; oder welches eben so viel heisst, das Vorstellungsvermögen selbst, in wie ferne dasselbe bey der Vorstellung nicht *selbst thätig* ist, ein Gegebenseyn, fremdes Wirken auf dasselbe voraussetzt, und folglich in wie ferne es sich beym wirklichen Vorstellen blos *leidend* verhält. Allein da man bey der bisherigen unbestimmten Vorstellungsart vom Gemüthe, wenn ja von einer Empfänglichkeit der sogenannten *Seele* die Rede war, alles ohne Unterschied in diesen Ausdruck zusammenfasste, was zur Vorstellung die man *Empfindung* nannte, oder zum sogenannten *Empfangen der Vorstellung* gehört, und folglich auch das zur Vorstellung überhaupt unentbehrliche *Hervorbringen* in den verworrenen Begriff der Empfänglichkeit mit aufnahm; so ist es keineswegs überflüssig hier auf die reine Bedeutung des Wortes Receptivität aufmerksam zu machen, und gegen die Einmischung alles Merkmals von Thätigkeit in dem Begriff von Receptivität zu warnen.

Diese Einmischung war bisher um so unvermeidlicher, da man sich noch über kein bestimmtes, der Empfänglichkeit des Vorstellungsvermögens eigenthümliches, und das *leidende* Vermögen von dem *thätigen* auszeichnendes Merkmal vereinigen konnte. Man gab wohl bey Gelegenheiten, wo man durchaus dazu genöthiget war, zu, dass dem Gemüthe Empfänglichkeit zukommen müsse, und selbst *Spiritualisten* konnten sich nicht ganz erwehren ihrer thätigen *Kraft* ein leidendes Ver-

mögen beyzugesellen; so wenig sie auch in ihren *Theorien* über die Natur der *Seele* darauf Rücksicht nahmen; nur liessen sie die Frage unbeantwortet: *worinn denn dieses leidende Vermögen bestehe?* Es blieb ihnen, durch diese Unbekanntschaft mit einem wesentlichen Grundvermögen des Gemüthes unmöglich, die *Materialisten*, welche das leidende Vermögen des Gemüthes im organischen Körper entdeckt haben wollten, und dadurch den Körper zum Subjekt des Vorstellungsvermögens erheben zu müssen glaubten, zurecht zu weisen.

Materialisten und Spiritualisten bekümmerten sich bisher immer nur um den *Sitz* und die *Quelle* der Empfänglichkeit des Gemüthes; ohne sichs einfallen zu lassen, dass vor allen untersucht werden müsse, was unter dieser Empfänglichkeit zu verstehen wäre, und worin sie in wie ferne sie zu einer der inneren Bedingungen (dem Stoffe) der blossen Vorstellung unentbehrlich ist, *bestehe*, mit einem Worte, was das Vermögen, welches Empfänglichkeit heisst, beym *blossen Vorstellen* für eine eigenthümliche Rolle habe. Durch die Beantwortung dieser Frage, wäre, wie sichs in der Folge zeigen wird, das ganze Missverständniss, welches die Materialisten und Spiritualisten entzweyt, so wie der Materialismus und Spiritualismus selbst auf immer aufgehoben gewesen, ohne dass die gewesenen Anhänger dieser beyden Sekten, wie bisher, in die leidige Nothwendigkeit versetzt worden wären, entweder den Supernaturalismus oder den dogmatischen Skepticismus zu ergreifen, wenn sie ihr voriges System gegen ein besseres vertauschen wollten.

§. XX.

§. XX.

Das Vorstellungsvermögen besteht *zweytens* aus der *Spontaneität*, oder dem thätigen Vermögen, welches an dem gegebenen Stoffe die Form der Vorstellung hervorbringt.

Die Vorstellung ist nur dadurch im Bewusstseyn möglich, dass der Stoff gegeben, die Form hervorgebracht werde, (§. XVIII.) und das *Hervorbringen* gehört schlechterdings zur inneren Bedingung (der Form) der blossen Vorstellung. Ich sage das *Hervorbringen*. Der Stoff muss *in* der Vorstellung durchs *Gegebenseyn*, wobey sich das Gemüth leidend, die Form durchs *Hervorbringen*, wobey sich das Gemüth thätig verhält, entstehen. Gleichwie die Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand nur dadurch möglich ist, dass der Stoff in der Vorstellung durch ein Gegebenseyn entsteht, wobey sich das Vorstellende leidend verhält; so ist die Beziehung der Vorstellung auf das *Vorstellende* nur dadurch möglich, dass sich das Vorstellende bey der Entstehung der Form thätig verhält; dass es die Form hervorbringe; die, dadurch, dass sie das Werk des Vorstellenden ist, eben so ausschliessend demselben angehört, als der Stoff dem Gegenstande, von dem er gegeben ist.

„Aber das vorstellende Subjekt gehört ja eben so wie das vorgestellte Objekt nur zu den *äussern* Bedingungen der Vorstellung, zu welchen sogar die *Wirklichkeit* des Stoffes in der blossen Vorstellung gezählt wurde, in wie ferne sie von einer äussern Bedingung abhängt. Nun hängt ja die Thätigkeit, das Hervorbringen der Form, vom Subjekte, und folglich ebenfalls von einer äussern Bedingung

gung ab und gehört folglich auch zu den äussern Bedingungen." Die Thätigkeit des Gemüths muss aus zwey sehr verschiedenen Gesichtspunkten angesehen werden. Einmal wie ferne sie im *vorstellenden* gegründet ist, und das andere mal in wie ferne die *Vorstellung* durch sie gegründet wird. Freylich muss auch die Thätigkeit zu den äussern Bedingungen der Vorstellung gezählt werden; in wie ferne sie in dem von der blossen Vorstellung verschiedenen Subjekte vorhanden ist, und entweder allein oder mit anderen Eigenschaften verbunden, seine Natur ausmacht, mit einem Worte, in wie ferne sie dasjenige ist, was insgemein durch vorstellende *Kraft* ausgedrückt wird. In dieser Eigenschaft liegt die Thätigkeit des Vorstellungsvermögens freylich ausser dem Inbegriffe desjenigen, was bloss zu den inneren Bedingungen der blossen Vorstellung gehört; und es kann von ihr in dieser Rücksicht ohne Verwirrung wesentlich verschiedener Begriffe gar nicht die Rede seyn, wenn um das Vorstellungsvermögen im strengsten Sinne gefragt wird. Allein gleichwie diese Thätigkeit in wie ferne sie Eigenschaft des Subjektes ist, bloss unter dem Vorstellungsvermögen in weiterer Bedeutung begriffen seyn kann, so macht sie hingegen einen Bestandtheil des Vorstellungsvermögens im strengsten Sinne aus, in wie ferne sie Ursache der blossen Vorstellung, oder vielmehr der Form derselben ist. In diesem Sinne wird sie nicht als *Kraft*, sondern als blosses *Vermögen* betrachtet, in wie ferne sich dasselbe zunächst an einem Bestandtheile der blossen Vorstellung als an seiner Wirkung äussert. Sie gehört allein zur innern Bedingung, in wie ferne sie zur Form der vom vorstellenden Subjekte unterschiedenen blossen Vor-

stellung

stellung gehört. In dieser Rücksicht ist nicht die Frage: woher, und wie entsteht dieses Vermögen, durch welches die Form der Vorstellung entsteht, sondern worinn besteht es, welches ist sein eigenthümliches Merkmal? Die Antwort auf diese *letztere* Frage kann daher nie heissen, dieses Vermögen ist *einfach*, oder *zusammengesetzt;* sondern sie muss heissen — dieses Vermögen ist *hervorbringend* — ist *Thätigkeit;* es unterscheidet sich von dem Vermögen des Stoffes in der Vorstellung, dem sich leidend verhaltenden, dadurch, dass es sich nicht anders als thätig verhalten kann. Dasjenige also was zur *Einen* innern Bedingung der blossen Vorstellung gehört, ist Thätigkeit, so wie das was zur *Andern* gehört Empfänglichkeit ist; beyde zusammengenommen machen das blosse Vorstellungsvermögen aus; in dessen Begriffe das Vermögen den Stoff zu empfangen, und an ihm die Form der Vorstellung hervorzubringen eben so wesentlich enthalten ist, als das Vermögen den Stoff zu geben, aus demselben ausgeschlossen bleiben muss.

Iedes thätige Vermögen hat *Spontaneität*, in wie ferne dasselbe den Grund seiner Thätigkeit in sich selbst hat, und derselbe nicht wieder in einem andern Vermögen aufgesucht werden muss. So kömmt sogar einer gespannten Uhrfeder Spontaneität zu, wie ferne der Grund warum sie der Spannung entgegenwirkt, in ihr selbst liegt. Das Vorstellungsvermögen besitzt in so ferne Spontaneität im strengsten Sinne, in wie ferne der Grund des bey der blossen Vorstellung vorkommenden *Wirkens* nicht ausser dem Vorstellungsvermögen aufgesucht werden darf. Das Hervorbringen der Form muss eben so nothwendig seinen Grund im

Vor-

Vorstellungsvermögen haben, als das Geben des Stoffes *ausser demselben*; das eine muss eben so nothwendig Wirkung der blossen Spontaneität *im* Gemüthe, als das andere eines wirkenden ausser dem Gemüthe seyn. Diese Spontaneität gehört dem *Subjekte* nur mittelbar, d. h. nur in so ferne an, in wie ferne dasselbe ein Vorstellungsvermögen hat. Sie gehört unmittelbar dem Vorstellungsvermögen, und vermittelst desselben, dem Subjekte an, dessen Prädikat das ganze Vorstellungsvermögen ist.

Ich bedarf wohl nach allem was bisher über das Vorstellungsvermögen von mir gesagt wurde, keiner Rechtfertigung, warum ich die *Thätigkeit*, in wie ferne sie zum Vorstellungsvermögen im strengsten Sinne gehört, durchaus nicht *Kraft* genannt wissen will. Das Merkmal des Substanziellen, des für sich bestehenden Subjektes, das in der eigentlichen Bedeutung des Wortes *Kraft* enthalten ist, würde uns auf einmal, auf den alten Kampfplatz der Demonstrationen, und der Zänkereyen über die Natur der *Seele* zurücksetzen, dem wir bisher so sorgfältig ausgewichen sind. Man kann (zumal geübtere Metaphysiker) nicht zu oft, und nicht unter zu mancherley Gesichtspunkten vor der leidigen Verwechslung des vorstellenden Subjektes mit dem blossen Vorstellungsvermögen warnen. So fuhr z. B. Herr *Plattner* in der neuen Ausgabe seiner *Aphorismen* noch immer fort, die Einfachheit der vorstellenden Substanz zu beweisen, und fand es sogar für nöthig dieselbe gegen die von ihm missverstandene Kritik der Vernunft zu rechtfertigen. Gewarnt die *Kraft* ja nicht mit dem *Vermögen* zu verwechseln, widerlegte er

diese

diese Warnung dadurch, dafs er sich diese Verwechslung wirklich erlaubte; und glaubte die Einfachheit der *Kraft* erwiesen zu haben, da er nichts weiter als die zum Vorstellungsvermögen gehörige, und in demselben gegründete *Einheit des Bewufstseyns*, wovon gar nicht die Rede seyn konnte, erwiesen hatten.

Der Begriff der Spontaneität des Vorstellungsvermögens hat bisher mit dem Begriffe der Receptivität völlig einerley Schicksal gehabt. Bald wurde er demselben entgegengesetzt, wo er mit ihm zusammengenommen; bald wurde er mit demselben zusammengenommen, wo er von ihm hätte getrennt werden sollen. So wurde das *Erzeugen* der Vorstellung, dieses Produktes der Receptivität und Spontaneität zusammengenommen, von den Spiritualisten gewöhnlich ganz auf Rechnung der Thätigkeit des Vorstellungsvermögens, oder wie sie es nannten, der *Kraft*, gesetzt; während diese Philosophen auf der andern Seite die Einheit *in*, und den Zusammenhang *unter* den Vorstellungen, das blosse Produkt der Spontaneität, (wie sich in der Folge ergeben wird) durch den Stoff *gegeben* seyn liefsen, und folglich hier Receptivität und Spontaneität zur Unzeit zusammen nahmen. Von den Materialisten hingegen wurde die Spontaneität gänzlich verkannt, und das Vorstellungsvermögen für eine blosse *Receptivität* angesehen.

Worin besteht denn nun aber diese Receptivität und Spontaneität, welche das blosse Vorstellungsvermögen ausmachen? Wer die Antwort auf diese Frage in dem vorstellenden Subjekte aufsuchen wollte, würde abermal den eigentlichen Gegenstand unsrer Untersuchung, das *blosse Vorstellungs-*

vermö-

vermögen, aus den Augen verloren haben, und sich ausser der Gränzlinie desjenigen, was allein zur blossen Vorstellung gehört, und was allein sich aus dem Bewusstseyn allgemeingültig entwickeln läst, auf den alten Tummelplatz der Metaphysik befinden. Er würde aber durch den Versuch einer *solchen* Antwort nicht nur beweisen, dass er den Sinn unsrer Frage gänzlich verfehlt habe, sondern er würde sich auch der unphilosophischen Arbeit unterziehen müssen, eine Vorstellung des Nichtvorstellbaren zu erkünsteln; denn

§. XXI.

In wie ferne die Receptivität und Spontaneität des Vorstellungsvermögens im vorstellenden Subjekte an sich gegründet sind, in so ferne sind sie schlechterdings nicht vorstellbar.

Die in der bisherigen Philosophie theils verkannte, theils vernachlässigte Gränze der Vorstellbarkeit *), darf wohl nie weniger aus dem Auge verloren werden, als wenn man sich derselben so nahe befindet, als wir bey der gegenwärtigen Untersuchung; und man folglich alle Augenblick Gefahr läuft, sich in den leeren Raum des Nichtvorstellba-

*) Der bisher für diese Gränzbestimmung angesehene *Satz des Widerspruchs* setzt, wenn er nicht missverstanden und missbraucht werden soll, den völlig bestimmten Begriff des *Denkens* und der *Vorstellung* überhaupt voraus. Man wird in der Folge einsehen, dass dieser logische, für metaphysisch gehaltene, Satz ganz verkannt wurde.

stellbaren zu verirren, und in demselben mit zwecklosen Spitzfindigkeiten herum zu treiben. Diese Gränzen müssen vor allen Dingen für das *Vorstellungsvermögen* selbst bestimmt, d. h. es muss angegeben werden, was denn vom Vorstellungsvermögen selbst diesseits, und jenseits der Gränze der Vorstellbarkeit liegt; wenn sich aus dem Vorstellungsvermögen die Vorstellbarkeit anderer Dinge in der Folge ergeben soll.

Von dem vorstellenden *Subjekte an sich*, d. h. in seiner eigenthümlichen, von der Form der blossen Vorstellung verschiedenen Form ist alle Vorstellung unmöglich (§. XVII.). Die Vorstellung der *Receptivität* und *Spontaneität* in wie ferne sie im Subjekte *an sich* gegründet sind, setzt also etwas unmögliches voraus, und ist folglich selbst unmöglich.

Die Vorstellung der im Subjekte gegründeten *Receptivität* und *Spontaneität* ist nur in soweit möglich, als das Subjekt selbst vorstellbar ist. In wie ferne nun *Receptivität* und *Spontaneität* das Vorstellungsvermögen ausmachen, in so ferne sind sie der Grund *aller* Vorstellbarkeit und folglich auch der Vorstellbarkeit des *Subjektes* selbst. In wie ferne freylich auf der andern Seite jedes *Subjekt* der *Grund* des Prädikates ist, *Receptivität* und *Spontaneität* aber zusammengenommen als Vorstellungsvermögen, das *Prädikat* des vorstellenden *Subjektes* sind; in so ferne muss freylich das Subjekt als der Grund der Receptivität und Spontaneität angesehen werden. Allein *vorstellbar* bleibt es darum gleichwohl immer *nur* als *logischer* Grund des Vorstellungsvermögens; d. h. als ein Subjekt, das hier das blosse *logische Substratum* des Prädikates

S

kates abgiebt; und das, wenn es von seinem Prädikate getrennt wird, nichts als den leeren Begriff eines Subjektes überhaupt übrig behält. Das Subjekt wird *nur* durch das Prädikat: Vorstellungsvermögen zum *Vorstellenden*, und nur durchs Vorstellungsvermögen *vorstellbar*. Es kann also das vom Vorstellungsvermögen *unterschiedene* Subjekt, nie als *reeller* Grund des Vorstellungsvermögens vorgestellt werden.

Receptivität und *Spontaneität* in wie ferne sie in dem von der Vorstellung unterschiedenem Subjekte an sich vorhanden sind, müssen bey allem Empfangen des Stoffes und bey allem Hervorbringen der Form sich lediglich als das *Empfangende* und *Hervorbringende* verhalten; sie müssen bey jeder Vorstellung *Subjekt* seyn, und können in so ferne nie *Objekt* werden. Das Vorstellende in *wie ferne* es das *Subjekt* alles Vorstellens ist, kann nie das *vorgestellte* seyn; so wenig als ein Auge sich selbst zu sehen vermag.

Und diess ist der eigentliche Grund der Vergeblichkeit aller bisherigen und künftigen Versuche die Natur der Seele in wie ferne unter derselben nicht das blosse Vorstellungsvermögen, sondern die Substanz verstanden wird, kennen zu lernen — einer Vergeblichkeit, die den Spiritualisten sowohl als den Materialisten unter meinen Lesern freylich noch so lange paradox scheinen muss, bis ihnen durch eine aus der Natur des Bewusstseyns geschöpfte Erörterung der Vorstellung des *Ichs* gezeigt seyn wird, dass diese Vorstellung nichts weniger als die Vorstellung einer *Substanz* seyn könne.

Die

Die Frage: Worin beſteht die Receptivität und Spontaneität des Vorſtellungsvermögens?" auf welche uns der Gang unſerer Unterſuchung geführt hat, läſst ſich alſo keineswegs durch was immer für eine Betrachtung des vorſtellenden Subjektes beantworten. Wir müſſen daher wiederum zu der *bloſſen Vorſtellung* zurückegehen, an der als an ihrer Wirkung ſich das dabey beſchäftigte *Vermögen* der Urſache, welches wir allein hier kennen lernen wollen, *äuſſern* muſs.

Wir müſſen alſo gegenwärtig an dem bisher beſtimmten Begriffe der bloſſen Vorſtellung, diejenigen Merkmale der *Receptivität* und *Spontaneität* ausfindig machen, wodurch ſich dieſe beyden Vermögen von einander unterſcheiden, worin ihre eigentliche Beſchaffenheit beſtehen muſs, und welche daher im ſtrengſten Sinne des Wortes die *Formen* dieſer Vermögen heiſſen können. Ich verſtehe alſo in der Folge jedesmal unter *Form der Receptivität* die im Vorſtellungsvermögen beſtimmte Beſchaffenheit der Empfänglichkeit für den Stoff, und unter *Form der Spontaneität* die im Vorſtellungsvermögen beſtimmte Beſchaffenheit derjenigen Thätigkeit, durch welche die bloſſe Form an dem Stoffe hervorgebracht wird.

In dem wir nun dieſe Formen, in welchen die geſuchte Beſchaffenheit des Vorſtellungsvermögens beſtehen, und an welchen dasjenige, was bey jeder Vorſtellung dem Gemüth *allein* angehört, ſich ergeben muſs, aus den Merkmalen des Begriffes der bloſſen Vorſtellung zu entwickeln haben; ſcheinen uns dieſe Merkmale ſelbſt ein unüberſteigliches Hinderniſs entgegen zu ſetzen: denn

§. XXII.

Der bloſſe Stoff und die bloſſe Form der Vorſtellung überhaupt ſind ſchlechterdings nicht vorſtellbar.

1.

Dasjenige, was nicht unter der Form der Vorſtellung vorgeſtellt werden kann (das Ding an ſich), kann auch kein Gegenſtand einer möglichen Vorſtellung ſeyn; nun kann aber der bloſſe Stoff an ſich und als bloſſer Stoff nicht unter der Form der Vorſtellung vorgeſtellt werden: denn ſonſt würde er zugleich Stoff an ſich, und Stoff unter der Form der Vorſtellung ſeyn müſſen.

2.

Dasjenige, dem kein von der bloſſen Form verſchiedener Stoff in einer Vorſtellung entſprechen kann, iſt auch kein Gegenſtand einer möglichen Vorſtellung; nun kann aber der bloſſen Form der Vorſtellung in jeder möglichen Vorſtellung nichts anderes entſprechen, als die bloſſe Form; es kann ihr alſo in keiner Vorſtellung ein Stoff entſprechen, d. h. ſie kann nicht vorgeſtellt werden. Die Vorſtellung überhaupt iſt nur dadurch möglich, daſs in ihr das *Hervorgebrachte* von dem *Gegebenen*, durch welches ſich die Vorſtellung allein auf einen Gegenſtand beziehen kann, unterſchieden iſt. In wie ferne alſo unter der bloſſen Form lediglich das *Hervorgebrachte* verſtanden wird, in ſo ferne kann ihr in keiner möglichen Vorſtellung ein *Gegebenes*, ein Stoff entſprechen.

Mit einem Worte, dasjenige, was in *jeder* möglichen Vorſtellung bloſſer Stoff, und bloſſe Form

iſt,

ist, kann kein Gegenstand einer möglichen Vorstellung seyn; weil es zugleich blosser Stoff und nicht blosser Stoff, blosse Form und nicht blosse Form seyn müsste, wenn es zugleich blosser Stoff und Gegenstand, blosse Form und Gegenstand seyn sollte.

So viel ist also hier ausgemacht, dass sich die aufzusuchenden Formen der Receptivität und Spontaneität aus den in den Begriffe der blossen Vorstellung gehörigen Merkmalen des *blossen Stoffes* und der *blossen Form* an sich, von denen keine Vorstellung möglich ist, nicht ableiten lassen.

Allein wenn sich in dem Begriffe der blossen Vorstellung andere vorstellbare Merkmale befinden, aus welchen die Beschaffenheiten jener Formen sich ableiten lassen; so haben wir durch die entdeckte *Nichtvorstellbarkeit* des blossen Stoffes und der blossen Form nicht nur nichts verloren, sondern vielmehr an der Gränzbestimmung der Vorstellbarkeit beträchtlich gewonnen.

Es ist uns hier nicht um Vorstellung von der blossen Form und dem blossen Stoff in Rücksicht ihrer selbst zu thun, sondern wir wollen nur wissen, wodurch die an sich nicht vorstellbaren Bestandtheile der blossen Vorstellung in dem Begriffe der Vorstellung *unterschieden* seyn müssen, um aus diesem Unterschiede den Unterschied der *Formen* der Receptivität und Spontaneität, um den uns allein zu thun ist, bestimmen zu können. Wirklich haben wir bereits Prädikate gefunden, wodurch sich Stoff und Form im Begriffe der Vorstellung wesentlich auszeichnen müssen; für den Stoff nämlich das Prädikat des *Gegebenen*; oder vielmehr,

da das *Geben* nicht in den Begriff der Vorstellung gehört, des *Empfangenen*; und für die *Form* das Prädikat des *Hervorgebrachten*. Sey das, was in der Vorstellung *empfangen* wird, das, was in derselben *hervorgebracht* wird, einzeln und für sich allein, immer nicht vorstellbar, so wissen wir doch wenigstens so viel von ihnen, daſs beydes zusammengenommen die bloſse *Vorstellung* ausmacht; und wir wollen hier nur wissen: was wir unter demjenigen Empfangen und Hervorbringen, welches zur Vorstellung gehört, zu denken haben, worin beydes beym Vorstellen bestehe, wie sich beydes in der Vorstellung äussere, mit einem Worte, welche Formen der *Receptivität* und *Spontaneität* das Vorstellungsvermögen ausmachen.

Da der Receptivität aller Stoff *gegeben* werden muſs, und sie ihn folglich nur *empfangen* kann, so entsteht keine Vorstellung durchs bloſse Hervorbringen, sondern zu jeder gehört in Rücksicht ihres Stoffes ein wirkliches Empfangen; so gehört zu jeder Vorstellung ein Wirken *auf* die Receptivität, wobey sich diese bloſs leidend verhält, und wodurch ihr der Stoff der Vorstellung gegeben wird. Ich nenne die Veränderung, welche in der *Receptivität* durch dieses auf sie gewirkt werden entsteht, das *Afficiertseyn*. Ohne dieses Afficiertseyn läſst sich die Vorstellung überhaupt nicht denken; man müſste denn die unbegreifliche Vorstellung eines Wesens denken wollen, dem der Stoff seiner Vorstellungen nicht gegeben werden darf, weil es sich denselben erschafft. Aber dieſs würde auch keine Vorstellung in eigentlicher Bedeutung des Wortes seyn. Das wirkliche Afficiertwerden gehört freylich nur zur Wirklichkeit der Vorstellung;

lung; aber die im Vorstellungsvermögen gegründete, und von demselben unzertrennliche, *bestimmte Möglichkeit* des Afficiertwerdens gehört zur Vorstellung überhaupt, und ist wesentlicher Bestandtheil des Vorstellungsvermögens.

§. XXIII.

Unter der Receptivität des Vorstellungsvermögens muss das Vermögen *afficiert zu werden* verstanden werden.

Das Vermögen Afficiert zu werden macht nur dann, und nur in so ferne einen wesentlichen Bestandtheil des Vorstellungsvermögens aus, wenn und in wie ferne dasselbe zur Vorstellung überhaupt *unentbehrlich* ist. So lange der unbestimmte Begriff der Vorstellung alle spekulative Philosophie verwirren wird: so lange muss auch dieses wesentliche Vermögen des Gemüthes verkannt werden. Es wird von den *Materialisten* mit der Reitzbarkeit der Organisation verwechselt, und von mehr als einer *spiritualistischen* Sekte dem mit der *Seele* verwechselten Vorstellungsvermögen nur in Rücksicht auf den von der vorstellenden Substanz verschiedenen, und mit derselben vereinigten Körper beygelegt werden; wodurch denn für die vorstellende Kraft nichts als das *thätige* Vermögen übrig bleibt, welches auch wirklich gewisse Vorstellungen (die Intellektuellen) ganz allein, und ohne Beyhülfe, der auf die Organisation übertragenen Empfänglichkeit, hervorbringen soll. Nur das Vorurtheil von der Entbehrlichkeit eines von der blossen Form der Vorstellung verschiedenen und durchs Afficiertwerden gegebenen Stoffs zur Vorstellung über-

überhaupt, oder vielmehr nur der gänzliche Mangel eines bestimmten Begriffes von Vorstellung konnte eine so unphilosophische Vorstellungsart begünstigen, die nur dann Wahrheit haben könnte, wenn das Vorstellungsvermögen auch seinen *Stoff* hervorbringen, erschaffen sollte.

„Aber es kann ja *im Vorstellungsvermögen* selbst ein gegebener Stoff gelegen seyn; wo dann wenigstens gewisse Vorstellungen lediglich dadurch entstünden, dass die Spontaneität dem im Vorstellungsvermögen bereits vorhandenen Stoffe die Form gebe *)." — Wenn man nicht wieder das Vorstellungsvermögen mit der vorstellenden *Substanz* vermengen will, sondern unter demselben das *blosse Vermögen* versteht, so kann in demselben nichts anderes gegeben gedacht werden, als dasjenige, worin das blosse Vorstellungsvermögen stehet, nämlich die Art und Weise seiner Empfinglichkeit und Thätigkeit, die Formen der *Receptivität* und *Spontaneität.* Diese können freylich, wie sich in der Folge ergeben wird, vorgestellt werden; d. h. Gegenstände *besonderer* Vorstellung abgeben, in denen ihnen ein Stoff entsprechen muss, der, wie ebenfalls gezeigt werden wird, dem Vorstellungsvermögen nicht von aussen gegeben seyn kann. Aber dieser Stoff ist *als Stoff nur* in den besonderen Vorstellungen, deren Gegenstände jene Formen sind, gegeben. In wie ferne aber diese Gegenstände im *blossen* Vorstellungsvermögen vorhanden sind, sind sie in keiner wirkli-

chen

*) So müssten sich z. B. die Leibnitzianer erklären, wenn sie ihren angebohrnen Vorstellungen eine einigermassen scheinbare Bedeutung geben wollten.

chen Vorstellung als Stoff derselben gegeben. Sie sind freylich dem vorstellenden Subjekte, das sich sein Vermögen nicht selbst erschaffen konnte, *in* und *durch* dieses *Vermögen* gegeben; aber nur als Beschaffenheiten dieses Vermögens, nicht als Stoff *in* einer wirklichen Vorstellung. Im *Vermögen* sind sie nur in so ferne *gegeben*, als sie in demselben vorhanden sind, ohne von dem Subjekte hervorgebracht zu seyn. Wenn sie aber *vorgestellt* werden, so ist es nicht genug, dass sie im blossen Vermögen gegeben sind, sondern es muss der ihnen entsprechende *Stoff der Vorstellung* durch dasjenige Wirken auf die Empfänglichkeit gegeben seyn, welches derselben, die sich in Rücksicht auf jeden möglichen Stoff *gleichgültig* verhält, einen *gewissen* Stoff den sie sich nicht selbst geben kann, bestimmt; durch das *Afficiertwerden* der Receptivität.

Wir haben also nun zu untersuchen, worin dieses Vermögen, durch Afficiertwerden einen Stoff zu Vorstellungen zu erhalten, bestehe, und wie es sich von dem thätigen Vermögen, wodurch der Stoff die blosse Form der Vorstellung erhält, unterscheidet. Wir müssen die eigenthümlichen Formen dieser beyden Vermögen zu bestimmen suchen; wenn wir uns in Stand setzen wollen, das *Vorstellungsvermögen* von allem, was nur blosser Gegenstand desselben seyn kann, zu unterscheiden. — Wie muss also (denn wir müssen wieder in dem Begriffe der blossen Vorstellung unsre Antwort aufsuchen) wie muss der blosse Stoff, in wie ferne er durch ein Afficiertwerden gegeben seyn soll, *in* der Vorstellung beschaffen seyn? Ich antworte: Er muss in der Vorstellung *so* beschaffen seyn, dass durch ihn die Unterscheidung der blossen Vorstel-

lung von dem Subjekte möglich sey. Gleichwie nämlich die Vorstellung nur durch ihre Form auf das vorstellende Subjekt, und nur durch ihren Stoff auf das vorgestellte Objekt bezogen wird, gleichwie sie dem Subjekte nur durch dasjenige angehört, was dasselbe daran hervorgebracht hat, und dem Objekte durch das was von demselben gegeben, und im Subjekte empfangen ist; so kann auch die Vorstellung von ihrem Subjekte, dem vorstellenden, *nur* durch dasjenige unterschieden werden, was in ihr dem Objekte, dem Vorgestellten entspricht, d. h. durch ihren Stoff, von dessen Gegebenseyn selbst die Realität der Form in der Vorstellung, die nur an dem Gegebenen hervorgebracht werden kann, abhängt. In der von dem Subjekte zu unterscheidenden Vorstellung also muss sich etwas unterscheiden lassen, und dasjenige in ihr woran sich etwas unterscheiden läßt, kann nur der Stoff seyn, und alles was in der Vorstellung Stoff ist, muss sich unterscheiden lassen, d. h. *Mannigfaltig* seyn. In wie ferne aber der Stoff in der Vorstellung nothwendig ein Mannigfaltiges seyn muss, in so ferne kann die von allem Stoffe d. h. von allem Mannigfaltigen, unterschiedene *Form der Vorstellung* nichts anderes als *Einheit* seyn. *Mannigfaltigkeit* ist also das wesentliche Merkmal, das dem Stoffe, und *Einheit* das wesentliche Merkmal, das der *Form in* jeder Vorstellung zukommen muss; sie müssen die Beschaffenheit des Stoffes und der Form ausmachen, wenn Bewusstseyn und Vorstellung möglich seyn sollen; und es steht folgendes Naturgesetz der Vorstellung fest:

§. XXIV.

§. XXIV.

Wenn das wirkliche Bewufstseyn möglich seyn soll, so mufs der Stoff, das Gegebene, in der Vorstellung ein *Mannigfaltiges*, und die Form, das Hervorgebrachte, *Einheit* seyn.

Das Gegebene unterscheidet sich in der Vorstellung durch Mannigfaltigkeit, das Hervorgebrachte durch Einheit. Das gegebene Mannigfaltige wird dadurch Vorstellung, dafs an ihm Einheit hervorgebracht wird; und die Einheit wird dadurch Form einer Vorstellung, dafs ein Mannigfaltiges gegeben ist, an dem sie hervorgebracht wird. Das Gemüth, auf welches die Vorstellung nur in Rücksicht ihrer Form bezogen werden kann, unterscheidet die Vorstellung vom Gegenstande durch die Einheit, die es durch seine Handlung an dem *gegebenen* Mannigfaltigen hervorgebracht hat, und es unterscheidet die Vorstellung von sich selbst nur durch das was es an derselben nicht hervorgebracht hat, was nicht Einheit ist, das gegebene Mannigfaltige.

Wir haben schon vor dieser näheren Bestimmung des Stoffes und der Form herausgebracht und erwiesen, dafs der blosse Stoff und die blosse Form der Vorstellung nicht vorstellbar sind; und dafs sie nur in ihrer Beziehung aufeinander, in der Vorstellung die sie ausmachen, dem Subjekte des Bewufstseyns vorgehalten werden können. Diefs wird uns nun durch die gefundene Form, welche das Gegebene sowohl als das Hervorgebrachte in der Vorstellung haben müssen, noch einleuchtender. Die Einheit kann nur am Mannigfaltigen her-

hervorgebracht werden; und das gegebene Mannigfaltige kann nur durch hervorgebrachte Einheit Vorstellung werden, und so wie Einheit ohne Bezug auf ein Mannigfaltiges, und Mannigfaltiges ohne Bezug auf Einheit nicht denkbar ist; so ist auch der blosse Stoff, das Mannigfaltige an sich und ohne Bezug auf Einheit, und die blosse Form, die Einheit an sich und ohne Bezug aufs Mannigfaltige, nicht vorstellbar.

Alle Erkenntniss läst sich auf Unterscheidung der Gegenstände unsrer Vorstellung zurückführen. Wir erkennen eine bestimmte Tulpe auf dem Blumenbeete nur in so ferne als wir sie von den übrigen Arten von Blumen, und den übrigen Tulpen auf demselben Beete unterscheiden. Alle Unterschiede aber, die wir an den Gegenständen wahrnehmen, müssen auch in den Vorstellungen derselben vorkommen, und zwar als *gegeben* vorkommen, wenn sie ihren Grund in den *Gegenständen* haben, und nicht willkührlich seyn sollen. Das Unterscheiden ist freylich Handlung des Gemüthes; aber die Verschiedenheit an Objekten die nicht unser Werk sind, kann nicht Wirkung des Gemüthes, sie kann nicht hervorgebracht, sie muss gefunden werden, und folglich gegeben seyn. Das Mannigfaltige kann nur Stoff der Vorstellung seyn.

Wir sind uns einer Vorstellung nur in so ferne bewusst, als durch sie etwas vorgestellt wird, d. h. als sie einen Gegenstand hat, und wir können also unsre Vorstellungen untereinander nur durch ihre Gegenstände, und folglich nur in wie ferne in ihnen etwas diesen Gegenständen entspricht, durch den *Stoff*, unterscheiden. Die Gegenstände sind nur

nur in so ferne von einander unterschieden, als jeder von ihnen mehrere Merkmale, ein *Mannigfaltiges* enthält, welchem in der Vorstellung Stoff entsprechen muss, wenn es an den Gegenständen wahrgenommen werden soll. Der Stoff muss also ein Mannigfaltiges seyn.

„Aber werden nicht auch besondere Vorstellungen durch ihre Formen unterschieden? Z. B. die Empfindung von dem Begriff, und dieser von der Idee?" Ja! wenn sie selbst vorgestellt, d. h. Gegenstände werden, wo die Verschiedenheit ihrer Formen, die nicht von unsrem Gemüth hervorgebracht, sondern demselben gegeben ist, nur durch den ihnen entsprechenden Stoff in besondern Vorstellungen vorkömmt. In wie ferne aber die Empfindung, der Begriff etc. nicht selbst wieder vorgestellt werden, sondern nichts als Vorstellungen sind, in wie ferne sie dem Gemüth einen von ihnen verschiedenen Gegenstand vorhalten, können sie nur durch diesen Gegenstand, und das was ihm in ihnen entspricht, den Stoff, von einander unterschieden werden.

§. XXV.

Die *Form der Receptivität* besteht in der Mannigfaltigkeit überhaupt, in wie ferne dieselbe die im Vorstellungsvermögen gegründete und bestimmte Bedingung des Stoffes in der Vorstellung ist.

Bewusstseyn und Vorstellung sind nur dadurch möglich, dass das in der Vorstellung Gegebene ein Mannigfaltiges sey. Die Receptivität oder das Vermögen einen Stoff zu empfangen, muss also

das

das Vermögen ein Mannigfaltiges zu empfangen seyn; und ungeachtet die *Wirklichkeit* des Stoffes, und also des gegebenen Mannigfaltigen vom *Geben* desselben, und folglich von etwas ausser dem Vorstellungsvermögen abhängt; so muss doch die Möglichkeit des Mannigfaltigen *in* der Vorstellung im Vorstellungsvermögen *bestimmt* vorhanden seyn, weil sich die Receptivität ohne für das Mannigfaltige bestimmt zu seyn, keineswegs als Vermögen den Stoff einer Vorstellung zu empfangen, denken läst, und nur dadurch, dass sie nicht Empfänglichkeit überhaupt, sondern Empfänglichkeit fürs Mannigfaltige ist, Bestandtheil des Vorstellungsvermögens seyn kann. Die Mannigfaltigkeit des Stoffes *in* der Vorstellung hat ihren Grund in der bestimmten Möglichkeit der Vorstellung, und man kann sich kein Vorstellungsvermögen denken, ohne nicht unter demselben den Grund der Möglichkeit des Mannigfaltigen in der Vorstellung zu denken, welcher die Beschaffenheit der Empfänglichkeit desselben, die *Form* der *Receptivität* ausmacht.

Diese bestimmte Mannigfaltigkeit des in der Vorstellung möglichen Stoffes ist hier *nur* als Form der Receptivität erwiesen worden, und ist in der Theorie des Vorstellungsvermögens auch nur als solche erweislich. Wir erkennen sie nur als eine Beschaffenheit des blossen Vorstellungsvermögens; keineswegs als Eigenschaft der vorstellenden Substanz *an sich*, und unabhängig vom blossen Vorstellungsvermögen derselben. Die Seele, als *Substanz* gedacht, ist Gegenstand einer besondern Vorstellung, und folglich einer Vorstellung, die einen ihrem von ihr verschiedenen Gegenstand entsprechenden Stoff enthält, welcher in derselben gegeben

gegeben seyn muss, und daher eben dieselbe Empfänglichkeit und ihre bestimmte Form als im Vermögen vorhanden, *voraussetzt*, die erst durch und mit dem Stoff einer besondern Vorstellung gegeben seyn müsste, wenn sie nicht dem blossen Vorstellungsvermögen, sondern der vorgestellten, und vom blossen Vorstellungsvermögen unterschiedenen Substanz der Seele, beygelegt werden sollte. Es kann also diese Form der Empfänglichkeit dem vorstellenden Subjekte nur in so ferne beygelegt werden, als demselben das blosse Vorstellungsvermögen beygelegt werden muss, zu dessen Beschaffenheit jene Form gehört. Der *Materialist* würde daher sehr voreilig urtheilen, wenn er in der von uns aufgestellten Form der Empfänglichkeit einen Grund für die *Körperlichkeit* der Seele gefunden zu haben glaubte, indem er die bestimmte Mannigfaltigkeit des in der Vorstellung möglichen Stoffes in der *Ausdehnung* oder Zusammensetzung des vorstellenden Subjektes antreffen, oder auch nur mit manchem *Spiritualisten* behaupten wollte, das Vorstellungsvermögen wäre durch die Organisation auf blosse Mannigfaltigkeit seines Stoffes eingeschränkt. Er würde dabey die von uns sorgfältig unterschiedenen Fragen über die Natur des Gemüthes und der Seele; die sorgfältig unterschiedenen Fragen: *worin besteht* das Vorstellungsvermögen, und *woraus entsteht* dasselbe? wieder verwechseln. Iene bestimmte Mannigfaltigkeit kann nur Prädikat des blossen Vorstellungsvermögen seyn, und nur in der Form seiner Empfänglichkeit bestehn; denn wir haben ihre Unentbehrlichkeit nur im Begriffe der blossen Vorstellung und in der Möglichkeit des Bewusstseyns gefunden; und wir kennen sie nur als einen blossen Bestandtheil des blossen Vorstellungs-

lungsvermögens. Die Fragen hingegen: wie sie ausser dem blossen Vorstellungsvermögen vorhanden sey? was sie sey in wie ferne in ihr noch etwas anders als blosse Form der Empfänglichkeit gedacht werden müsste? in welcher Eigenschaft der vorstellenden Substanz sie gegründet seyn, mit einem Worte: *woraus sie entstehe?* betreffen alle nicht das blosse Vorstellungsvermögen, sondern einen Gegenstand, der das Vorstellungsvermögen voraussetzt, wenn er selbst vorgestellt werden soll; betreffen nicht das blosse Vorstellungsvermögen, sondern von demselben verschiedene Gegenstände; um deren Eigenschaften dann erst gefragt werden kann, wenn man in der Theorie des Erkenntnissvermögens über den Begriff der *Erkennbarkeit* und die *Gränzbestimmung* des Erkenntnissvermögens einig geworden ist.

§. XXVI.

Die *Form der Spontaneität* besteht in der *Verbindung* (der Synthesis) des gegebenen Mannigfaltigen überhaupt.

Da die Form der Vorstellung, in wie ferne sie das an dem Stoffe hervorgebrachte ist, nichts anders als Einheit seyn kann; so muss das Hervorbringen dieser Form im Hervorbringen der Einheit am Mannigfaltigen, im Verbinden desselben, und die Handlungsweise der Thätigkeit des Vorstellungsvermögens, die *Form* der Spontaneität, in der Verbindung des Mannigfaltigen in der Vorstellung überhaupt bestehen, die man, um sie mit einem einzigen Worte auszudrücken, *Synthesis* nennen kann.

Die

Die Mannigfaltigkeit setzt den gegebenen Stoff nur in Stand *Stoff* in einer Vorstellung zu seyn, ohne ihn zur wirklichen Vorstellung zu erheben. Es muss zu dieser Mannigfaltigkeit etwas von ihr verschiedenes hinzukommen, wenn aus dem blossen Stoffe Vorstellung werden soll; dieses Hinzukommende muss von aller Mannigfaltigkeit verschieden, folglich Einheit seyn, und durch die Thätigkeit des Gemüthes hervorgebracht werden, die daher im Vermögen dem Mannigfaltigen Einheit zu geben bestehen muss. Die Einheit also gehört nur der Spontaneität des Gemüthes allein an, durch welche sie in der Vorstellung allein möglich ist; sie kann nie dem Gemüthe als Stoff gegeben werden, weil alles was sich dem Gemüthe als Stoff geben lässt, Mannigfaltig seyn muss. Sie wird aber auch von dem Gemüthe nicht aus nichts, sondern aus einem Mannigfaltigen hervorgebracht, welches dem Gemüth immer nur gegeben seyn muss, nie von demselben hervorgebracht werden kann.

Verbindung kann sowohl die Handlung des Verbindens als die Wirkung dieser Handlung heissen. In der letztern Bedeutung ist die Verbindung des Mannigfaltigen so viel als Einheit des Mannigfaltigen, oder Form der Vorstellung selbst; in der erstèn Bedeutung aber, wo sie so viel als *verbinden* sagen will, muss einer möglichen Zweydeutigkeit des Wortsinnes durch eine nähere Bestimmung desselben zuvorgekommen werden. Im Begriffe des Verbindens wird *erstens* eine blosse Handlung überhaupt, (thätige Veränderung) und *zweytens* die *Form* dieser Handlung, dasjenige wodurch sich die Handlung des Verbindens von anderen Handlungen unterscheidet, und um dessen willen sie *ver-*

 binden

binden heiſst, gedacht. Der Satz: die Form der Spontaneität beſteht im Verbinden, heiſst nicht: ſie beſteht in der thätigen *Veränderung*, welche beym Verbinden vorgeht; ſondern: in *der Form* dieſer thätigen Veränderung, in der Art und Weiſe der Handlung; nicht in der Handlung ſelbſt. Man wird die Abſicht dieſer vielleicht zu *ſubtil* ſcheinenden Diſtinktion bald einſehen, wenn man bedenkt, daſs das Verbinden als bloſſe Handlung überhaupt lediglich vom handelnden *Subjekte*, oder der *Kraft*, abhängt, welche dem Verbinden die *Wirklichkeit* der Handlung, aber auch nur die bloſſe Wirklichkeit der Handlung, nicht die *Form* derſelben, wodurch die Handlung verbinden heiſst, giebt. Dieſe Form kann nicht vom handelnden Subjekte hervorgebracht, ſondern ſie muſs *demſelben* ſelbſt *gegeben* ſeyn; und ſie iſt ihm in dem *bloſſen Vermögen*, das ſich das Subjekt nicht ſelbſt beylegen oder erſchaffen konnte, gegeben. Die bloſſe Form der Vorſtellung, die Einheit des Mannigfaltigen iſt in wie ferne ſie *Hervorgebracht*, zur Wirklichkeit gelangt iſt, *Wirkung* des vorſtellenden *Subjektes;* und folglich von der Kraft, dem Subjekte des thätigen Vermögens, hervorgebracht. Aber die *Form der Spontaneität*, die im Verbinden beſtehende *Handlungsweiſe* der Spontaneität, in wie ferne ſie den Grund enthält, daſs das in der Vorſtellung Hervorgebrachte *Einheit* und nichts anderes als Einheit iſt, iſt nicht von der Spontaneität des Subjektes hervorgebracht, ſondern mit und in derſelben dem Subjekte gegeben.

Das Vorſtellungsvermögen iſt, ſeinen bloſſen *Formen* nach, ſo wenig durch das *Daſeyn* des vorſtellenden Subjektes an ſich beſtimmt, als das Daſeyn

ſeyn dieſes Subjektes durch jene bloſſen Formen beſtimmt ſeyn kann. Gleichwohl will ich hier eben ſo wenig läugnen als behaupten, daſs ſich von der gegebenen Form des bloſſen Vorſtellungsvermögens mit Recht auf die Form des vorſtellenden Subjektes als Subſtanz ſchlieſsen laſſe; will hier nicht unterſuchen, ob daraus daſs die Spontaneität nichts als Einheit hervorbringen könne, gefolgert werden dürfe, daſs ſie nur als Einheit exiſtieren, nichts als Einheit ſeyn, und nicht bloſs als ein einziges, ſondern auch als ein einfaches, Subjekt gedacht werden müſſe. Ich begnüge mich nur die *Spiritualiſten* zu erinnern, daſs in der Theorie des Vorſtellungsvermögens nur von der *Form des Vermögens* der Thätigkeit nicht von der Form der *Kraft* des handelnden Subjektes die Rede ſey, von der Handlungsweiſe der Spontaneität, nicht von der Art zu ſeyn ihres Subjektes, von der in der bloſſen Form der Vorſtellung vorkommenden, ſich äuſſernden Beſchaffenheit des Wirkens, nicht von der Beſchaffenheit des von der Vorſtellung unterſchiedenen wirkenden Subjektes. Als Ding an ſich läſst ſich die Subſtanz der Seele ſchlechterdings nicht vorſtellen; ob aber als Ding unter der Form der Vorſtellung läſst ſich erſt dann ausmachen, wenn dasjenige, was zu den Bedingungen beſonderer Vorſtellungen gehört, entwickelt, und insbeſondere die Vorſtellung der Subſtanz aus der Natur des Erkenntniſsvermögens beſtimmt ſeyn wird.

§. XXVII.

Die Formen der Receptivität und Spontaneität ſind dem vorſtellenden Subjekte *in* und *mit* dem Vorſtellungsvermögen *gegeben*,

und in demselben *vor* aller Vorstellung *bestimmt* vorhanden.

Die Formen der Receptivität und Spontaneität sind die wesentlichen Beschaffenheiten des blossen Vorstellungsvermögens. In wie ferne also in dem vorstellenden Subjekte ein Vorstellungsvermögen vorhanden ist, in so ferne müssen in demselben auch die Formen der Receptivität und Spontaneität vorhanden seyn. Nun muss das Vermögen der Vorstellung aller wirklichen Vorstellung, von der es vorausgesetzt wird, vorhergehen; also müssen auch die Formen der Receptivität und Spontaneität vor aller Vorstellung im vorstellenden Subjekte bestimmt seyn. Diese Formen machen also die dem vorstellenden Subjekte eigenthümliche, demselben von aller Vorstellung zukommende *Natur* aus. Man ist in der philosophischen Welt bis auf diesen Augenblick über die Natur des vorstellenden Subjektes in wesentlich verschiedene Partheyen getheilt; weil man unter dieser Natur mehr die Substanzialität des vorstellenden Subjektes als das Vorstellungsvermögen verstanden hat, welches man vor allen Dingen hätte untersuchen müssen, um sich endlich auch über die Substanzialität verstehen zu können. Allein man hat die Natur des vorstellenden Subjektes in wie ferne dasselbe vorstellend ist, das blosse Vorstellungsvermögen, noch nie dort aufgesucht, wo sie allein anzutreffen war, in der *blossen Vorstellung*, an der als der Wirkung sich die Ursache allein offenbaren kann; und so wurden auch die eigenthümlichen Merkmale des blossen Vorstellungsvermögens, welche die Natur des *vorstellenden* ausmachen, bisher ganz verkannt. Da sich aber alle Gegenstände unsrer Vorstellungen, und

und folglich auch die *Dinge ausser uns* nicht als Dinge an sich, sondern nur unter der Form der Vorstellung vorstellen lassen: so ist die im gemeinen Leben ganz gleichgültige, aber alle Philosophie verwirrende Täuschung, welche uns wähnen macht, dass wir uns an den Dingen ausser uns unter der Form der Vorstellung, Dinge an sich vorstellen; und die uns nöthiget, dasjenige was in unsren Vorstellungen dem Vorstellungsvermögen eigenthümlich ist, mit dem was den Dingen ausser uns angehört zu verwechseln, so lange unvermeidlich, bis nicht durch die entdeckten Formen der Receptivität und Spontaneität die eigenthümlichen Merkmale des blossen Vorstellungsvermögens gefunden sind, welche uns in Stand setzen, das dem vorstellenden Subjekte eigenthümlich angehörige von allem den Dingen ausser uns eigenthümlichen zu unterscheiden.

„Diese Unterscheidung ist schlechterdings unmöglich; denn um das, was in unsren Vorstellungen den Dingen ausser uns eigenthümlich ist, zu entdecken, müsste Vorstellung dieses Eigenthümlichen möglich seyn. Allein der von den Aussendingen gegebene Stoff ist in keinem Bewusstseyn von der blossen Form trennbar.“ — Zu dieser Unterscheidung wird freylich Vorstellung des den Dingen ausser uns Eigenthümlichen erfordert; aber keinesweges Vorstellung dieses Eigenthümlichen *an sich*, sondern es reicht die Vorstellung desselben unter der Form der Vorstellung vollkommen hin, sobald einmal die blossen Formen der Receptivität und Spontaneität bekannt sind. Sobald man von diesen Formen bestimmte Vorstellungen hat; so mag das den Aussendingen angehörige immer nur unter

 der

der Form der Vorstellung vorgestellt werden; so wird gleichwohl der wesentliche Unterschied zwischen dem was Form der Receptivität und Spontaneität ist, und was sie nicht ist, in wirklichen Vorstellungen vorkommen. Denn die *reine* Vorstellung, diejenige die keinen andern Gegenstand als die Formen der Receptivität und Spontaneität hat, wird sich von den *nicht reinen*, die sich auf andere Gegenstände beziehen, bestimmt genug unterscheiden lassen. Alles kommt hierbey darauf an, daſs die Formen der Receptivität und Spontaneität abgesondert von allem was nicht nothwendig in ihnen gedacht werden muſs, d. h. *rein*, vorgestellt werden. Geschieht dieſs, so wird an ihnen schlechterdings nichts den von dem vorstellenden Subjekte verschiedenen Dingen, den Dingen auſser uns, angehöriges vorgestellt. Auch muſs der Stoff, der den Vorstellungen der Formen der Receptivität und Spontaneität entspricht, von dem Stoffe, der den Vorstellungen der Dinge auſser uns entspricht, deutlich genug unterschieden werden können. Die Vorstellungen jener Form haben keinen vom Gemüthe verschiedenen auſser demselben befindlichen Gegenstand, ihr Stoff ist also etwas, dem nichts vom bloſsen Vorstellungsvermögen verschiedenes entspricht. Er ist in seinen Gegenständen, welche bloſse Beschaffenheiten des Vorstellungsvermögens sind, dem vorstellenden Subjekte in und mit dem Vorstellungsvermögen und folglich vor aller Vorstellung gegeben, obwohl nur in seinen Gegenständen, d. h. nur als Form des Gemüthes. Wenn er also in besondern Vorstellungen, die keinen andern Gegenstand als jene Form haben *Stoff* der Vorstellung wird, so ist er wenigstens kein dem Vorstellungsvermögen von auſsen her gegebener,

sondern

ſondern ein in demſelben vor aller Vorſtellung, durch ſeinen Gegenſtand beſtimmter *in* der Vorſtellung aber durch Handlung des Gemüths gegebener Stoff. Wir wollen ihn daher den *ſubjektiven* Stoff nennen, um ihn von demjenigen, der dem Gemüthe ſchlechterdings nur als bloſſer Stoff, und von auſſen her gegeben ſeyn muſs, und den wir daher den *objektiven* Stoff nennen wollen, zu unterſcheiden. Dieſer objektive *Stoff* iſt dasjenige, was den von aller Vorſtellung nicht nur, ſondern auch von dem vorſtellenden Subjekte unterſchiedenen Gegenſtänden angehört, und was in wie ferne es in unſren Vorſtellungen vorkömmt, den Grund der Unterſcheidung unſres Subjektes von Dingen auſſer uns, ſo wie den einzig möglichen Grund unſrer Ueberzeugung vom Daſeyn der Dinge auſſer uns enthält. Wir wollen uns hier vor allen Dingen der Unentbehrlichkeit eines ſolchen objektiven Stoffes für jedes Vorſtellungsvermögen überhaupt zu verſichern ſuchen.

Zur Reinen, das heiſst, beſtimmten, Vorſtellung der Formen der Receptivität und Spontaneität als ſolcher läſst ſich nur durch Zergliederung des Begriffes der bloſſen Vorſtellung überhaupt gelangen. Allein der Begriff der Vorſtellung überhaupt iſt nur von beſondern Vorſtellungen *abgezogen*, und ſein Gegenſtand, die Vorſtellung überhaupt, *exiſtiert* als Gattung nur in den Arten, und durch dieſe nur in beſondern einzelnen Vorſtellungen. Nun können die Vorſtellungen der Formen der Receptivität und Spontaneität keineswegs diejenigen beſondern Vorſtellungen ſeyn, aus welchen der Begriff der Vorſtellung überhaupt abgezogen iſt: denn ſie ſind nur durch die Zergliederung dieſes Begriffes gefunden, und ihre Gegenſtände ſind nur

von diesem Begriffe abgezogen; also muss der *Begriff* der Vorstellung überhaupt von solchen besondern Vorstellungen abgezogen seyn, welche von den blossen Formen der Receptivität und Spontaneität *verschiedene* Gegenstände haben, von Vorstellungen, die einen anderen Stoff haben, als einen solchen, dem die Formen der Receptivität und Spontaneität entsprechen, mit einem Worte aus Vorstellungen, die einen *objektiven* Stoff haben müssen.

Ohne einem von dem blossen Vorstellungsvermögen, von dem, was den Formen der Receptivität und Spontaneität in den Vorstellungen derselben entspricht, d. h. von dem subjektiven Stoffe, verschiedenen, und folglich dem Gemüthe von aussen her gegebenen Stoff, würde keine Vorstellung überhaupt zur *Wirklichkeit* gelangen können. Denn in dem blossen Vorstellungsvermögen ist dem Subjekte desselben nichts als die bestimmte Moglichkeit ein Mannigfaltiges zu empfangen, und demselben, vorausgesetzt, dass es gegeben sey, durch Verbindung Einheit zu ertheilen gegeben. Diese Vermögen können sich ihrer *Wirklichkeit* nach nur an *wirklichen* Vorstellungen äussern; und sie können sich *zuerst* nur an solchen wirklichen Vorstellungen äussern, durch welche sie nicht selbst vorgestellt werden, deren Gegenstände nicht sie selbst sind, sondern die vom Gemüthe und seiner Beschaffenheit verschiedene Dinge sind. Denn sie können *nur dann* vorgestellt werden, wenn sie sich als das was sie sind, in der Eigenschaft *blosser Formen* vom Wirken und Leiden des Gemüthes an wirklichen Vorstellungen wirklich bewiesen haben, welches nur an einem von ihnen selbst verschiedenen und von aussen her gegebenen Stoff möglich seyn

ſeyn konnte. Die Vorſtellungen, durch welche das vorſtellende Subjekt zum Bewuſstſeyn der Beſchaffenheiten ſeines Vermögens gelangt, können unmöglich die Vorſtellungen dieſes Vermögens ſelbſt ſeyn. Die Beſchaffenheiten des Vorſtellungsvermögens können nur aus der bloſſen Wirkung des Vorſtellungsvermögens erkannt werden, in wie ferne dieſes Vermögen ſeine Funktion an der Wirkung äuſſert. Nun kömmt in der Vorſtellung überhaupt die Form der Receptivität nur in ſo ferne vor, als durch ſie die bloſſe Möglichkeit des Stoffes in der Vorſtellung; die Form der Spontaneität nur in ſo ferne als durch ſie die Einheit des gegebenen Mannigfaltigen beſtimmt iſt. Durch Sie beyde iſt alſo für die wirkliche Vorſtellung überhaupt noch kein Stoff gegeben, ſondern dieſer muſs, wenn eine Vorſtellung überhaupt zur Wirklichkeit gelangen ſoll, durch etwas vom vorſtellenden Subjekte und ſeinem Vermögen verſchiedenes gegeben werden.

§. XXVIII.

Zur *Wirklichkeit* der Vorſtellung überhaupt gehört ein von den Formen der Receptivität und Spontaneität verſchiedener, dem Subjekte nicht im Vorſtellungsvermögen, ſondern von auſſen her gegebener Stoff, welcher der *objektive* Stoff heiſst.

Zur Wirklichkeit der Vorſtellung überhaupt gehört ein objektiver Stoff, heiſst keineswegs eben ſo viel: als jede Vorſtellung muſs objektiven Stoff haben; ſo wenig als die Sätze: zur Vorſtellung überhaupt gehört ein vorſtellendes Weſen, und: in jeder Vorſtellung wird das vorſtellende Weſen

vorgeſtellt, einerley bedeuten. Es wird nicht behauptet, daſs der objektive Stoff in jeder Vorſtellung als Inhalt derſelben vorkommen müſſe; ſondern nur, daſs ohne ihn die Vorſtellung überhaupt und folglich auch die reinen Vorſtellungen von den Formen der Receptivität und Spontaneität ſelbſt nicht zur Wirklichkeit gelangen könnten; weil in dem bloſſen Vorſtellungsvermögen nur die Formen deſſelben beſtimmt ſind, die bevor ſie an einem von ihnen ſelbſt verſchiedenen Stoff in einer wirklichen Vorſtellung vorgekommen ſind, eben ſo wenig ſich vorſtellen laſſen können, als die Form der Mediceiſchen Venus, wenn ſie nicht an irgend einem Stoffe vorher vorgekommen wäre. Gleichwie aber die Form dieſer Bildſäule nachdem ſie einmal an einem Stoffe realiſiert iſt, ſich auch abgeſondert von dieſem Stoffe denken und unterſuchen läſst; weil ſie zwar *an* dem Stoffe aber nicht *durch* den Stoff gegeben, und mit ihm zwar vereinzelt aber gleichwohl von ihm weſentlich verſchieden iſt; eben ſo können die Formen der Receptivität und Spontaneität, nachdem ſie einmal an einem von ihnen verſchiedenen Stoffe in wirklichen Vorſtellungen vorgekommen ſind, auch ohne dieſen Stoff vorgeſtellt werden, mit dem ſie zwar in jenen wirklichen Vorſtellungen vereinigt vorkamen, durch den ſie aber ſo wenig gegeben ſind, daſs ſie vielmehr von ihm als Bedingungen, unter denen er allein in einer Vorſtellung vorkommen kann, und die im vorſtellenden Subjekt, bevor er gegeben ſeyn kann, vorhanden ſeyn müſſen, vorausgeſetzt werden.

§. XXIX.

§. XXIX.

Das *Daseyn* der Gegenstände ausser uns ist also eben so gewiss, als das Daseyn einer Vorstellung überhaupt.

Da der Stoff in einer Vorstellung dasjenige ist, was dem von der Vorstellung verschiedenen Gegenstande entspricht, so muss die Vorstellung, die einen objektiven, einen von aussen her gegebenen Stoff hat, auch einen ausser dem Gemüthe befindlichen Gegenstand haben. In wie ferne nun der objektive Stoff zur Wirklichkeit der Vorstellung überhaupt unentbehrlich ist, in so ferne ist aus dem Daseyn einer Vorstellung überhaupt, das Daseyn der *Dinge ausser uns* eben so erwiesen, als das Daseyn eines Vorstellungsvermögens, und eines von jenen Dingen verschiedenen Subjektes, dem das blosse Vorstellungsvermögen angehört, und das wir unser *Ich* nennen.

Nur das bisherige Verkennen des blossen Vorstellungsvermögens konnte in der philosophischen Welt Sekten veranlassen und erhalten, welche den im gegenwärtigen Paragraph aufgestellten Satz entweder läugneten, oder bezweifelten. Wird der Stoff der Vorstellungen mit den blossen Vorstellungen verwechselt: so entsteht ein *Idealism*, der ausser den Vorstellungen, und dem vorstellenden Subjekte (oder aufs höchste mehreren vorstellenden Subjekten) alles Wirkliche geradezu läugnet. Wird hingegen der von der Vorstellung unterschiedene Gegenstand mit dem blossen Stoffe der Vorstellung verwechselt; so entsteht ein *Skepticism*, welcher die Uebereinstimmung der Vorstellungen mit ihren Gegenständen, und in so ferne auch das Daseyn

Daseyn der vorgestellten Dinge ausser uns bezweifelt. Allein hat bey der bisherigen allgemeinherrschenden Unbestimmtheit in dem Begriffe der Vorstellung der *Idealist* auch wohl bedacht, dafs der blosse Stoff der Vorstellung keine Vorstellung seyn könne, und dafs der Stoff, der nicht im blossen Vermögen der Vorstellung gegeben ist, und folglich nicht die blosse Beschaffenheit des Vermögens zum Gegenstande hat, sich nothwendig auf Gegenstände ausser dem vorstellenden Subjekte beziehen müsse? — Hat auch dem *Skeptiker* bisher wohl gezeigt werden können, dafs seine Forderung, die *Dinge an sich* müfsten den blossen Vorstellungen *ähnlich* seyn, oder die Uebereinstimmung der Vorstellungen mit ihren Gegenständen müsse in der *Aehnlichkeit* zwischen beyden bestehen, durchaus keinen Sinn habe, sobald er seinen Begriff von Vorstellung und Gegenstand berichtiget?

Aller Stoff in was immer für einer Vorstellung mufs durch ein *Afficiertwerden* der Empfänglichkeit *gegeben* seyn, also auch der subjektive Stoff, der in den reinen Vorstellungen der Formen der Receptivität und Spontaneität enthalten ist. Die hierzu erforderliche Handlung des Afficierens kann hier unmöglich durch etwas ausser dem Gemüthe geschehen, sondern ist lediglich dadurch denkbar, dafs die Spontaneität auf ihre eigene Receptivität jenen Formen gemäfs wirkt, und dadurch dasjenige was vorher als blosse *Form* im blossen Vorstellungsvermögen vor aller wirklichen Vorstellung bestimmt war, in einer wirklichen besondern Vorstellung *als Stoff* bestimmt. Der Stoff der reinen

Vor-

Vorstellungen der Formen der Receptivität und Spontaneität ist also in Rücksicht auf seinen Gegenstand (von dem er seine Form als bestimmter Stoff hat) im blossen Vorstellungsvermögen, und also im Gemüthe *vor* aller Vorstellung; in Rücksicht aber auf sein *wirkliches* Vorhandenseyn in besondern (den reinen) Vorstellungen, durch eine Handlung des vorstellenden Subjektes *bestimmt;* während aller *objektive* Stoff sowohl in Rücksicht auf seine eigenthümliche Form, die er als bestimmter Stoff hat, und die in einem ausser dem Gemüth befindlichen von demselben verschiedenen Gegenstande gegründet ist, als auch in Rücksicht auf sein Vorhandenseyn in einer Vorstellung, durch die fremde Handlung auf die Receptivität, welche denselben vermittelst des Afficierens dem Gemüthe giebt, bestimmt werden muss.

Ich nenne den Stoff, in wie ferne er im blossen Vorstellungsvermögen, und also im Gemüthe, vor aller Vorstellung bestimmt ist *Stoff a priori;* in wie ferne er aber erst in und mit einer wirklichen Vorstellung durchs afficiertwerden bestimmt werden muss, *Stoff à posteriori*, oder den *empirischen* Stoff. Der Stoff, der den reinen Vorstellungen der Formen der Receptivität und Spontaneität entspricht, kann allein ein solcher Stoff *à priori* heissen, weil ausser diesen Formen im blossen Vorstellungsvermögen nichts vorhanden seyn kann: und weil er seinem Gegenstande nach *vor* aller Vorstellung im Gemüthe bestimmt seyn muss. Man muss aber hier nicht vergessen, dass dieser Stoff nur in Rücksicht auf sein *Bestimmtseyn* im blossen *Vermögen a priori* heisst, nicht in Rücksicht auf seine blosse Subjektivität; und dass man nicht ohne

Unter-

Unterſchied allen ſubjektiven Stoff *à priori* nennen dürfe. Denn auch der ſubjektive Stoff muſs *a poſteriori* heiſſen *in wie ferne* er nicht durch das bloſſe Vorſtellungsvermögen, ſondern durch Handlung des vorſtellenden Subjektes in beſondern Vorſtellungen beſtimmt iſt. So würde zum Beyſpiel der Stoff, der in der Vorſtellung einer bloſſen Veränderung, welche die Spontaneität in der Receptivität bewirkt hat, enthalten wäre, und der folglich nichts als die *Veränderung* ſelbſt zum Gegenſtande hätte, ein ſubjektiver Stoff *a poſteriori* ſeyn: denn er würde ſeinem *Gegenſtande* nach nicht im bloſſen Vermögen vor aller Vorſtellung, ſondern erſt *mit* und *in* der Vorſtellung durch die Handlung des vorſtellenden Subjektes beſtimmt ſeyn. *Wie* aber Vorſtellungen die einen Stoff *a priori* enthalten im Gemüthe zur Wirklichkeit gelangen, läſst ſich in der Theorie des Vorſtellungsvermögens überhaupt allein nicht beſtimmen.

In Rückſicht auf den entweder *a priori* oder *a poſteriori* gegebenen Stoff nenne ich die Vorſtellungen, deren Inhalt er ausmacht, entweder *a priori* oder *a poſteriori*, *reine* oder *empiriſche* Vorſtellungen.

§. XXX.

Alle Vorſtellungen, die einen objektiven Stoff enthalten, ſind Vorſtellungen *à poſteriori* oder *empiriſche* Vorſtellungen.

Aller objektive Stoff iſt Stoff *à poſteriori*, weil er keineswegs im bloſſen Vorſtellungsvermögen und folglich nicht vor aller Vorſtellung im Gemüthe beſtimmt iſt, ſondern durch etwas von dem Vorſtel-

stellenden Verschiedenes, dann erst im Gemüthe bestimmt wird, wenn das Gemüth afficiert wird, und *nur* dadurch auch seiner eigenthümlichen Beschaffenheit nach (als Stoff) *im* Gemüthe bestimmt wird, daſs das Gemüth von auſſen so und nicht anders afficiert wird. Er ist also nichts, was im Gemüthe nicht durch das bloſſe Afficiertseyn von auſſen her, und folglich nicht erst mit und in der Vorstellung, nicht erst dann entstunde, wenn im Gemüthe das Vorstellungsvermögen mit seinen Formen (der Stoff *à priori*) vorausgesetzt würde. Aller Stoff jeder moglichen Vorstellung (sie sey *a priori* oder *a posteriori*) ist zwar in wie ferne er nicht vom Gemüth hervorgebracht werden kann, sondern demselben gegeben werden muſs, schon vor aller Vorstellung in seinem Grunde bestimmt. Aber nicht aller Stoff kann als vor aller Vorstellung im Gemüthe bestimmt, gedacht werden, sondern nur derjenige allein, dem kein anderer Gegenstand auſser der *bloſſen Beschaffenheit* des Vorstellungsvermögens (die Form der Receptivität und Spontaneität) entspricht. Der objektive Stoff ist zwar auch vor aller Vorstellung, aber nur in seinem vom Gemüthe verschiedenen Grunde bestimmt. In wie ferne er *im Gemüthe* vorkommen soll, muſs er nicht nur in Rücksicht auf sein wirkliches Vorhandenseyn in der Vorstellung, sondern auch in Rücksicht auf seine eigenthümliche dem Gegenstande entsprechende Form, durch das bloſſe von auſſen afficiert seyn und folglich erst in und mit der Vorstellung selbst, d. h. *a posteriori* bestimmt seyn; während der Stoff der den reinen Vorstellungen der Formen der Receptivität und Spontaneität entspricht, durch diese seine Gegenstände, die nicht auſser dem Ge-

müth

müth vorhanden sind, im Gemüthe *a priori* bestimmt ist.

§. XXXI.

Die Vorstellungen der blossen Formen der Receptivität und der Spontaneität, enthalten einen im Vorstellungsvermögen *a priori* bestimmten Stoff, und heissen darum *Vorstellungen a priori.*

Wir sind schon genug gewarnt, um nicht aus dem von uns aufgestellten und erwiesenen Satze: Ohne objektiven Stoff (und folglich ohne die sogenannten Gegenstände der äussern Erfahrung) kann keine Vorstellung überhaupt zur Wirklichkeit gelangen, etwa den übereilten Schluss zu ziehen: also giebt es keinen andern Stoff der Vorstellung überhaupt als den objektiven; und alle Vorstellungen entspringen aus der *äussern* Erfahrung. Diess hat wenigstens *Locke*, auf den sich die Anhänger dieser Meynung berufen, nicht gemeynt, wenn er den *Stoff* aller Vorstellungen aus der Erfahrung ableitete *). Denn er schliesst die *Innere Erfahrung* (das Gegebenseyn eines Stoffes in dem Gemüthe selbst) so wenig aus, dass er sie vielmehr bey jeder Gelegenheit als eine besondere Quelle der Vorstellungen, die er freylich nicht genug vom *Stoffe* unterscheidet, angiebt. „Diejenigen Eindrucke, sagt er z. B., welche auf unsre Sinnen „durch

*) Whence has the mind all the *materials* of reason and Knowledge? To this I answer in one word: From *Experience.* In this all our Knowledge is founded, and from that it ultimately derives itself. Essay. B. II. Ch. 1.

„durch Gegenstände geschehen, die ausser dem „Gemüthe vorhanden sind; und die *eigenen Handlungen* des Gemüthes, welche aus der *inneren* und „dem Gemüthe *eigenthümlichen* Kraft entspringen, „und welche durch das Reflektieren über dieselben „selbst Gegenstände seiner Betrachtungen werden, „sind, wie ich bereits gesagt habe, die *Urquellen* „aller Erkenntniss *)." — Wenn dem Gemüthe ein Stoff, der einem vom Gemüthe verschiedenen Gegenstande entspricht, gegeben ist: so entsteht *Vorstellung*, aber nicht das *Gemüth* selbst, nicht die bestimmte Empfänglichkeit, die vorhanden seyn muss, wenn der gegebene Stoff vom Gemüthe empfangen; nicht die Art und Weise der Thätigkeit, die im Gemüthe bestimmt gegeben seyn muss, wenn dem Stoffe die Form der Vorstellung ertheilt werden soll; nicht diese im Gemüth vor allem äussern Stoff nothwendig bestimmten Formen, die, wenn sie einmal vorgestellt werden, als Gegenstände besonderer Vorstellungen im Gemüthe durch keinen von aussen gegebenen Stoff repräsentiert, auf nichts ausser dem Gemüth befindliches, bezogen werden können.

Die Vorstellung ***a priori*** muss keineswegs mit dem Stoffe ***à priori***, der bloss ihren Inhalt ausmacht, verwechselt werden, wenn nicht Verwirrung und Missverständniss entstehen soll. Nur der Stoff ***a priori***, nicht die Vorstellung ***a priori*** ist im Gemü- the

*) **Vorher hatte er sich folgendermassen hierüber ausgedrückt:** ***External*** **objects furnish the mind with Ideas of sensible qualities, and the** ***mind*** **furnishes the understanding with Ideas** ***of its own operations.***

the vor aller Vorstellung vorhanden, und demselben im blossen Vermögen gegeben. Die *Vorstellung à priori* kann dem Gemüthe nicht *gegeben* seyn, sondern muss von demselben *erzeugt* werden, und kann daher *dem Stoffe a posteriori* so wenig als dem *a priori* vorhergehen, sondern setzt beyde, den *a priori* in Rücksicht auf ihren Gegenstand, den *a posteriori* in Rücksicht auf die Unentbehrlichkeit desselben zur Wirklichkeit einer Vorstellung (von der sich die Formen der Receptivität und Spontaneität abstrahieren lassen), voraus. Man kann die Vorstellungen *à priori* als *anatomische Präparate* des menschlichen Gemüthes ansehen. Sie haben, so wie die wirklichen anatomischen Präparata, in so ferne nur ein künstliches Daseyn, als sie ihren Gegenständen nach nur zum Behufe der Wissenschaft von dem *Ganzen*, der Vorstellung *a posteriori*, woran die Formen der Receptivität und Spontaneität sich allein zuerst in ihrer natürlichen Bestimmung äussern, abgesondert vorhanden sind. Ihre Gegenstände sind freylich *vor* aller Zergliederung der Vorstellung *à posteriori* in derselben durch das Vorstellungsvermögen vorhanden; aber nur als subjektive Bestimmungen eines objektiven von aussen her gegebenen Stoffes; ohne den sie zur Wirklichkeit *in einer solchen Vorstellung* so wenig hätten gelangen können, als z. B. das Nervensystem, ohne Beine, Muskeln, und die übrigen wesentlichen Theile des menschlichen Körpers; obwohl sie durch jenen objektiven Stoff so wenig gegeben sind, als das Nervensystem durch die Beine, Muskeln u. s. w., nachdem sie aber mit dem objektiven Stoffe in Vorstellungen *à posteriori* zur Wirklichkeit gelangt sind, so gut wie die Nerven abge-

abgesondert von Muskeln u. s. w. aufbehalten werden können.

Die Formen der Receptivität und Spontaneität sind keineswegs *Vorstellungen*, sondern in wie ferne sie im Gemüthe gegeben sind, Beschaffenheiten des Vorstellungsvermögens; in wie ferne sie sich aber an der blossen Vorstellung überhaupt äussern, Merkmale der Vorstellung überhaupt, und zwar *nothwendige* und *allgemeine* Merkmale derselben.

§. XXXII.

Die Vorstellungen *à priori* sind in wie ferne durch Sie *nothwendige* und *allgemeine* Merkmale der Vorstellung überhaupt vorgestellt werden, nothwendige und allgemeine und in dieser Rücksicht von aller *Erfahrung* unabhängige Vorstellungen.

Der Stoff der Vorstellungen *à priori* repräsentiert im Bewusstseyn *nothwendige* Merkmale der Vorstellung überhaupt, das heisst solche Merkmale, ohne welche sich keine Vorstellung überhaupt denken läst. Denn ohne die bestimmte Empfänglichkeit, und zwar ohne die zur Mannigfaltigkeit bestimmte Empfänglichkeit ist kein Stoff in der Vorstellung, und ohne die durch Verbindung des Mannigfaltigen hervorgebrachte Einheit keine Form der Vorstellung, und folglich ohne beyde im Vorstellungsvermögen vorhandenen und dasselbe ausmachenden Bedingungen keine Vorstellung überhaupt möglich. *Mannigfaltigkeit des Gegebenen* und *hervorgebrachte Einheit müssen* daher

 in

in jeder Vorſtellung vorkommen *), und die Vorſtellungen dieſer nothwendigen Merkmale jeder Vorſtellung ſind ihren Gegenſtänden nach ſchlechterdings nothwendig. Dieſes *Müſſen* würde von ihnen keineswegs behauptet werden können, wenn ſie dem Gemüthe durch das bloſſe Afficieren der Empfänglichkeit erſt in und mit der Vorſtellung gegeben, und nicht vor aller Vorſtellung im bloſſen Vorſtellungsvermögen beſtimmt, d. h. wenn ſie aus der *Erfahrung* allein abgezogen wären. Denn könnte von den Formen der Receptivität und Spontaneität nur behauptet werden, das Gemüth habe ſich bey den bisherigen Vorſtellungen ihnen gemäſs geäuſſert, keineswegs aber es habe ſich ihnen gemäſs äuſſern müſſen; es habe ſich nicht anders als ſo äuſſern können. Nichts wirkliches kann als nothwendig erkannt werden, wenn es ſich nicht durch ſeine vor der Wirklichkeit beſtimmte Möglichkeit als das *Einzig mögliche* erkennen läſst.

Der Stoff der Vorſtellungen *à priori* repräſentiert *allgemeine*, das heiſst allen wirklichen und möglichen Vorſtellungen ohne Ausnahme zukommende Merkmale. Da ſich die Vorſtellung überhaupt nicht ohne die Formen der Receptivität und Spontaneität denken läſst; ſo ſind dieſe Formen vor aller wirklichen Vorſtellung durch die Natur des Vorſtellungsvermögens vorhinein allen möglichen und wirklichen Vorſtellungen beſtimmt und , zuge-

*) *Vorkommen* als ſubjektive Beſtimmungen, nicht als *Stoff* jeder Vorſtellung, daher ſie auch nicht in jeder Vorſtellung vorgeſtellt werden.

zugetheilt, und erhalten dadurch eine Allgemeinheit, die weiter reicht als alles mögliche Zeugnifs der Erfahrung, das sich nur auf die bisher wirklichen, nicht auf alle möglichen Fälle erstrecken kann, zu erhärten vermag. Ohne die *Periorität* der Formen der Receptivität und Spontaneität würde ihre Allgemeinheit so wenig als ihre Möglichkeit aus der Erfahrung, der innern so wenig als der äussern, begreiflich und erweislich seyn.

Sie sind also *von der Erfahrung unabhängig*; und dieses würde allein schon aus ihrer Nothwendigkeit und Allgemeinheit erweislich seyn, ungeachtet wir es gegenwärtig keineswegs daraus zu erweisen begehren. Eine Vorstellung von der Erfahrung ableiten, kann doch wohl nichts anderes heissen, als sie von einem äussern oder inneren Eindrucke, dem von den afficierenden Dinge bestimmten Afficieren der Receptivität, ableiten. Der Stoff, der den Vorstellungen *à priori* entspricht, mufs freylich in diesen Vorstellungen durch ein Afficiertwerden der Receptivität gegeben und als Stoff *der* Vorstellungen, in denen er Stoff ist, bestimmt werden; und in so ferne hängen auch die Vorstellungen *a priori* von der (inneren) Erfahrung ab. Allein dieses Afficiertwerden bestimmt von jenem Stoffe nichts als seine Wirklichkeit *in* jenen Vorstellungen, nicht aber seine eigenthümliche Beschaffenheit, dasjenige was ihn als bestimmten Stoff auszeichnet, was an ihm seinen Gegenständen entspricht. Dieses kann nur in und mit seinen Gegenständen, den Formen der Receptivität und Spontaneität bestimmt seyn; und wird

alſo nicht erſt durch das Wirken der Spontaneität, ſondern iſt vor demſelben im bloſſen Vorſtellungsvermögen als deſſen Beſchaffenheit *beſtimmt*. Wie ſich denn weder die Receptivität ihre Art afficiert zu werden, noch die Spontaneität ihre Art zu afficieren ſelbſt beſtimmen können, ſondern beydes als beſtimmt in ihrem Vermögen gegeben, bey jedem Afficiertwerden und Afficieren vorausſetzen. Die Formen der Receptivität und Spontaneität ſind alſo Gegenſtände, durch welche das Afficiertwerden der Receptivität von auſſen und von innen und folglich auch alle äuſſere und innere Erfahrung allein möglich iſt; ihre reinen Vorſtellungen hängen alſo ihren Gegenſtänden nach ſchlechterdings von keiner Erfahrung ab; obwohl ſie als wirkliche Vorſtellungen in Rückſicht auf das Afficiertwerden durch die Spontaneität, das zu ihrem Entſtehen als Vorſtellungen *a priori*, von der *inneren*, und in Rückſicht auf den objektiven Stoff, der zur Wirklichkeit der Vorſtellungen *a poſteriori*, die ihnen vorhergegangen ſeyn müſſen (S §. XXVIII.), unentbehrlich iſt, auch von der *äuſſern Erfahrung* abhängen.

Der ſcharfſinnige *Plattner* hat (§. 52 der ä. A. der *Aphor.*) über die Art wie ſich das *Leibnitziſche* und das *Lockiſche* Syſtem über den *Urſprung der Vorſtellungen* vereinigen lieſse, etwas ſehr treffendes geſagt *). „*Locke* geſteht Grundbeſtimmungen

*) Aber in der neuen Ausgabe aus der Abhandlung, *Von der Streitigkeit über die angebohrnen Begriffe*, wir wiſſen nicht warum? weggelaſſen.

mungen in der Seele zu, welche die Seele fähig machen, die nothwendigen Wahrheiten zu *empfinden*" (soll doch wohl heissen, sich der Nothwendigkeit gewisser Urtheile bewusst zu werden?) „*Leibnitz* will Ideen, aber doch ohne Ideenbilder. — „Vielleicht sind Leibnitzens Ideen, ohne Ideen-„bilder, nichts anderes als Lockes Grundbestim-„mungen." Ich unterschreibe sehr gerne diese Vermuthung, die für mich noch mehr als Vermuthung ist. Denn zuverlässig haben die beyden genannten grossen Männer *Wahrheit* und nur aus verschiedenen *Gesichtspunkten* gesehen. Aber eben so gewiss haben beyde diese Wahrheit *jeder nur* aus verschiedenen Gesichtspunkten, und folglich jeder *einseitig* gesehen. Leibnitz bestand darauf, dass jene *à priori* im Gemüthe vorhandenen Grundbestimmungen *Vorstellungen* wären, weil er in der Vorstellung überhaupt den Stoff nicht genug von der Form unterschied; und alles was im Gemüth vorgeht, Vorstellung nannte. Locke hingegen bestand darauf, dass die Erkenntniss jener Grundbestimmungen schlechterdings von der Erfahrung, dem äussern und innern Afficiertseyn abhienge, weil er den Stoff in der Vorstellung nicht genug von den von der Vorstellung unterschiedenen Gegenständen unterschied, und sich daher nicht denken konnte: wie der Stoff von den Vorstellungen jener Grundbestimmungen, vor aller Vorstellung, und folglich vor seinen in der wirklichen Vorstellung vorkommenden Gegenständen, das heisst, bevor jene Grundbestimmungen die Receptivität afficiert hätten, im Gemüthe bestimmt vorhanden seyn konnte. Beyde Philosophen konnten sich, da sie ihren Begriff von Vorstellung

nicht aufs reine gebracht haben, über die unstreitige Wahrheit, die jeder von ihnen im Auge hatte, einander nicht verständigen. In der Vorstellung überhaupt ist etwas von aller Erfahrung unabhängiges, wofür *Leibnitz*, und etwas von derselben abhängiges, wofür *Locke* sich erklärte; aber wie hätten sie darüber einig werden sollen, worin das von der Erfahrung abhängige, und das unabhängige bestünde, da sie beyde zu untersuchen vernachlässigten, was zur *blossen Vorstellung überhaupt*, von der sie keinen bestimmten Begriff hatten, gehörte. Aus dem von mir bestimmten und bisher entwickelten Begriff der Vorstellung und des Vorstellungsvermögens ergiebt sichs einleuchtend genug: *Dass es weder angebohrne Vorstellungen gebe, noch dass alle Vorstellungen ohne Unterschied in dem Sinne Erfahrung voraussetzen, als ob der Stoff von allen lediglich durchs Afficiertseyn überhaupt, oder gar durchs Afficiertseyn von aussen bestimmt seyn müsste.*

So wie sich die Beschaffenheit des Vorstellungsvermögens überhaupt nur durch den durchgängig bestimmten Begriff der blossen Vorstellung überhaupt entdecken lässt; so können das *sinnliche*, das *verständige*, und das *vernünftige* Vorstellungsvermögen, oder *Sinnlichkeit*, *Verstand* und *Vernunft*, nur aus den blossen Vorstellungen der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft erkannt werden. Wir werden also in den Theorien der besondern Vorstellungsvermögen, die Bedeutungen

der

der Worte Empfindung, Gedanken, Anschauung, Begriff und Idee im *strengsten Sinne* zu bestimmen haben. Da aber alle diese Benennungen auch der Vorstellung überhaupt in gewissen Rücksichten, ob zwar nur in weiterer Bedeutung, beygelegt werden; so müssen in der Theorie des Vorstellungsvermögens überhaupt, diese Rücksichten angegeben, und durch eine bestimmte Aufstellung der weiteren Bedeutungen jener Worte, die Gründe sowohl, als die Gränzen jenes Sprachgebrauches erörtert werden.

§. XXXIII.

In wie ferne in der Vorstellung überhaupt ein Afficiertwerden der Receptivität vorkommen muss, das Afficiertwerden überhaupt aber, (die Veränderung, bey der sich das Gemüth leidend verhält,) *Empfindung* heisst, in so ferne heisst die Vorstellung überhaupt *Empfindung* in weiterer Bedeutung des Wortes.

Bey dem unentwickelten Begriffe von der Vorstellung überhaupt blieb zwar der Antheil des *Afficiertwerdens* an der Vorstellung überhaupt nicht ganz verkannt, aber er wurde von den *Sensualphilosophen*, welchen alle Vorstellungen blosse Empfindungen waren, viel zu gross, und von den *Intellektualphilosophen*, welche das Afficiertwerden für blosse Gelegenheitsursache der von der *Kraft* der Seele hervorgebrachten Vorstellungen ansahen, viel zu klein angegeben.

In wie ferne das Vermögen des Empfindens, (afficiert zu werden) *Sinnlichkeit* in weiterer Bedeutung des Wortes heifst, in so ferne kömmt jedem Vorstellungsvermögen überhaupt *Sinnlichkeit* zu; und die Sinnlichkeit in diesem Verstande erniedriget den Menschen so wenig zum Thiere herab, dafs sie ihm vielmehr mit dem höchsten aller erschaffenen Geister gemein seyn mufs.

§. XXXIV.

In wie ferne in der Vorstellung überhaupt eine Handlung der Spontaneität vorkommen mufs, die Handlung des Gemüths aber ein *Denken*, und ihre Wirkung *Gedanke* in weiterer Bedeutung heifst, in so ferne heifst die Vorstellung überhaupt *Gedanke* in weiterer Bedeutung.

Bey dem unentwickelten Begriffe von der Vorstellung überhaupt, blieb zwar der Antheil der Spontaneität an der Vorstellung nicht ganz verkannt; aber er wurde von den *Intellektualphilosophen* zu grofs, und von den *Sensualphilosophen* viel zu klein angegeben; indem die einen das ganze Vorstellungsvermögen in wie ferne es im Subjekte gegründet ist, in lauter Thätigkeit, die andern aber seine Thätigkeit in einer bloffen *Reaktion* auf den Eindruck bestehen liefsen.

In wie ferne das thätige Vermögen, von dem sich leidend verhaltenden und mit dem Namen der *Sinnlichkeit* bezeichneten Vermögen unterschieden

schieden wird, heifst es auch das *intellektuelle Vermögen*, oder der *Verstand* in weiterer Bedeutung; der also in jedem Vorstellungsvermögen, auch dem Thierischen vorhanden seyn muss. Der Stoff jeder Vorstellung wird *empfunden*, die Form *gedacht*.]

§. XXXV.

In wie ferne die Vorstellung überhaupt ihrem Stoffe nach ein Mannigfaltiges enthalten muss, und durch dieses Mannigfaltige in ihr das Objekt dem Subjekte repräsentiert wird, in so ferne heifst sie *Anschauung* in weiterer Bedeutung.

Das Auge schaut an, wenn es von der Gestalt eines sichtbaren Gegenstandes afficiert, dieselbe dem Gemüthe vergegenwärtiget. Auf ähnliche Weise wird durch das die Receptivität afficierende und dem Gegenstande entsprechende Mannigfaltige der Vorstellung der Gegenstand, oder vielmehr dasjenige vom Gegenstande, was dem Gemüthe durchs Afficieren gegeben ist, und die Form der Vorstellung annehmen konnte, und durch dasselbe der Gegenstand vergegenwärtiget.

§. XXXVI.

In wie ferne die Vorstellung überhaupt ihrer Form nach ein Mannigfaltiges in sich *begriffen* (zusammengenommen, auf Einheit gebracht)

gebracht) enthält, in so ferne heisst sie *Begriff* in weiterer Bedeutung.

Das Wort *Begriff* charakterisiert die Veränderung im Gemüthe, wodurch eine Vorstellung ihrer Form nach entsteht, so bestimmt, dass man dasselbe unter die auffallendsten Beyspiele der vielen lehrreichen, und von den Philosophen bisher vernachlässigten Winke ansehen kann, welche der menschliche Geist über die wahre *Beschaffenheit* seines *Wirkens* auch schon an dem blossen Gepräge seiner Gedankenzeichen gegeben hat. Aber keiner der verschiedenen für die Vorstellung überhaupt (in wie ferne dieselbe aus verschiedenen Gesichtspunkten angesehen wird) durch den Sprachgebrauch bestimmten Worte, wurde zumal von den *Leibnitzianern* mehr gemissbraucht, als das Wort *Begriff*; welches von ihnen gemeiniglich für Vorstellung überhaupt ohne alle Einschränkung gebraucht wurde, wie sich auch wohl nicht anders von Philosophen vermuthen lässt, welche das Vorstellen als eine blosse Handlung einer *Kraft* und die Vorstellung als *Wirkung* derselben anzusehen gewohnt waren.

§. XXXVII.

In wie ferne die Vorstellung überhaupt als blosse Vorstellung von allem was Gegenstand derselben ist, verschieden, und nicht ausser dem Vorstellenden vorhanden ist, in so

so ferne heisst die Vorstellung überhaupt *Idee* in weiterer Bedeutung.

Das Wort *Idee* wird so sehr ohne alle Einschränkung für Vorstellung überhaupt gebraucht, dass es mir wohl nicht an Lesern fehlen wird, welche die eben von mir angegebene Bestimmung seiner weitern Bedeutung für willkührlich erklären dürften. Allein diese belieben zu bedenken, dass es für den Philosophen durchaus keine völlig gleichbedeutenden Worte *(Synonyma)* geben könne, und dass sich der eigentliche Sinn, in welchem das Wort *Idee* die Vorstellung überhaupt zu bezeichnen durch den Sprachgebrauch bestimmt ist, bey aller Vernachlässigung, die derselbe auch von unsren besten Schriftstellern erfahren hat, gleichwohl bis auf den heutigen Tag erhalten habe, und bey vielen Gelegenheiten sich deutlich genug offenbare. Das Wort *Idee* wird vorzugsweise dann gebraucht, wenn man die blosse Vorstellung den *Sachen* entgegensetzt, und damit etwas bloss im Gemüthe befindliches andeuten will. So sagt man: „Diess ist nur noch Idee;" — „Eine Idee realisieren;" „Die Ideenwelt u. s. w." Endlich wird die von mir hier aufgestellte *weitere* Bedeutung des Wortes *Idee*, durch die in der Folge zu bestimmende *Engere* (mit welcher bey jedem Worte die Weitere übereinstimmen muss) gegen alle Bedenklichkeiten gesichert werden.

Und so wäre dann der Sprachgebrauch, der die Worte *Empfindung*, *Gedanke*, *Anschauung*, *Begriff* und *Idee* nicht selten für die Vorstellung über-

überhaupt zu gebrauchen erlaubt; ja zuweilen dazu genöthiget ist, einerseits gerechtfertiget, andererseits aber in die Gränzen zurückgewiesen, die nicht überschritten werden dürfen, wenn nicht Verwirrung der Begriffe und Vieldeutigkeit des Ausdrucks entstehen soll. Wenn z. B. das Wort Idee in seiner weitern Bedeutung, die *bloße* Vorstellung überhaupt sehr richtig bezeichnet, so wird es nicht, ohne dem philosophischen Sprachgebrauch Gewalt anzuthun, bey einer sinnlichen Vorstellung z. B. der rothen Farbe gebraucht werden können.

DRITTES BUCH.

THEORIE

DES

ERKENNTNISSVERMÖGENS

ÜBERHAUPT.

The extent of our Knowledge comes not only ſhort of the *reality* of things, but even of the *extent* of our own *Ideas*; though our Knowledge be limited to our Ideas, and cannot exceed them either in extent or perfection.

Locke's Eſſay B. IV. Ch. 3.

Drittes Buch.

Theorie des Erkenntnifsvermögens überhaupt.

§. XXXVIII.

Das *Bewuſstſeyn überhaupt* beſteht aus dem Bezogenwerden der bloſſen Vorſtellung auf das Objekt und Subjekt; und iſt von jeder Vorſtellung überhaupt unzertrennlich.

Wenn man aus dem bisher entwickelten Begriffe der *bloſſen Vorſtellung* zu demjenigen herausgeht, was zwar nicht als innere Bedingung der bloſſen Vorſtellung in ihm ſelbſt enthalten, aber doch als äuſſere Bedingung der Vorſtellung mit ihm nothwendig verknüpft iſt; ſo gelangt man auf das von der Vorſtellung unterſchiedene *Objekt* und *Subjekt*, mit deren einem die Vorſtellung durch ihren Stoff, und dem andern durch ihre Form in einem nothwendigen Verhältniſſe ſteht. Gleichwie nun der bloſſe Stoff und die bloſſe Form zu-

 ſammen-

sammengenommen die inneren Bedingungen der blossen Vorstellung ausmachen: so machen die Beziehungen der blossen Vorstellung aufs Objekt und Subjekt zusammengenommen die inneren Bedingungen des *Bewusstseyns* aus. Man kann die blosse Vorstellung, das Objekt und das Subjekt — den *Inhalt;* ihre Beziehung aber auf einander und die Art und Weise, wie sie zusammen im Bewusstseyn vorkommen, und dasselbe ausmachen, — die *Form* des *Bewusstseyns*, nennen. Ich habe hier nur die *Form* des Bewusstseyns zu entwickeln.

Man hat bisher über das *Bewusstseyn überhaupt* eben so wenig und eben so schief philosophiert, als über die blosse Vorstellung überhaupt. „Was das Bewusstseyn heisse, versteht sich von selbst; muss jeder von selbst wissen; lehrt das Selbstgefühl" waren die Ausflüchte, womit sich unsre *Empiriker* das Denken über das Bewusstseyn zu erleichtern oder gar zu ersparen wussten. Aus ängstlicher Besorgniss vor Spitzfindigkeit und Grübeley verschlossen andere bey der Untersuchung dieses wichtigen Gegenstands das Auge des Geistes, um ihn durch das Betasten mit dem Gefühle desto besser kennen zu lernen. Auch die wenigen die über das Bewusstseyn wirklich gedacht haben, blieben nur bey gewissen einzelnen *Arten* des Bewusstseyns stehen, deren Eigenthümlichkeiten sie nur sehr schwankend und unbestimmt angeben konnten, da sie das Bewusstseyn überhaupt, die *Gattung*, bey ihren Untersuchungen ganz vorbeygegangen waren. So hat z. B. auch der schärfere Blick eines *Plattners* keineswegs bis zum Bewusstseyn überhaupt durchgedrungen. Alles was dieser Philosoph in den ersten Abschnitten seiner *Aphoris-*

Aphorismen über das Bewufstfeyn der *Exiftenz* und der *Perfonalität* fagt, ift zwar reichhaltig an pfychologifchen Auffchlüffen über diefe Beyden Arten des Bewufstfeyns, aber beantwortet fo wenig die Frage: Worin befteht das Bewufstfeyn überhaupt? dafs es vielmehr diefelbe als fchon beantwortet vorausfetzt. Allein da diefe Beantwortung nur eine Frucht einer vorhergegangenen, bisher ganz vernachläffigten Unterfuchung feyn konnte; fo ift es fehr natürlich, dafs Hr. *Plattner*, fo wie andere, einen fehr unrichtigen Begriff vom Bewufstfeyn überhaupt vorausfetzte.

Bey der bisher allgemeinherrfchenden Verworrenheit des Begriffes der bloffen Vorftellung fand man nichts widerfprechendes darin, dafs man jede Veränderung des Gemüthes Vorftellung nannte, und folglich auch das Bewufstfeyn für eine Vorftellung, und zwar für die Vorftellung der Vorftellung erklärte; oder, wenn man ja tiefer in die Natur des Bewufstfeyns eindrang, daffelbe für die Vorftellung der Beziehung einer Vorftellung aufs vorftellende Subjekt ausgab.

Allein das Bewufstfeyn überhaupt ift von der Vorftellung überhaupt fo wefentlich verfchieden, dafs keine Art des Bewufstfeyns, als Bewufstfeyn, Vorftellung feyn kann. Zu jedem Bewufstfeyn *gehört* Vorftellung; aber auch noch mehr als Vorftellung, nämlich das Subjekt und Objekt, die von der Vorftellung im Bewufstfeyn unterfchieden find. Das *Beziehen* der bloffen Vorftellung auf Objekt und Subjekt aber, Vorftellung nennen, wäre eine fehr unphilofophifche Verwirrung des Sprachgebrauches, der diefes Wort demjenigen, was beym Be-

 wufstfeyn

wufstseyn auf das Subjekt und Objekt bezogen wird, bestimmt hat. Auch ist das doppelte Bezogenwerden der Vorstellung nicht nur keine Vorstellung, sondern wird auch in dem Bewufstseyn überhaupt, dessen Form dasselbe ist, keineswegs *vorgestellt*. Das *Vorstellen* dieses Bezogenwerdens ist nicht das Bezogenwerden selbst; nicht das Bewufstseyn, sondern ein Vorstellen des Bewufstseyns; und die Vorstellung dieses Bezogenwerdens ist nicht Bewufstseyn, sondern Vorstellung des Bewufstseyns, welche auf das Bewufstseyn als Gegenstand, und auf das Subjekt bezogen, das Bewufstseyn des Bewufstseyns abgiebt. Noch weniger endlich kann das Bewufstseyn Vorstellung des gegenseitigen Verhältnisses zwischen dem Subjekte an sich, und der blossen Form, — dem Objekte an sich und dem blossen Stoffe der Vorstellung seyn, da alle diese vier Dinge nicht vorstellbar sind.

Es kann also unter dem Bewufstseyn überhaupt keine Vorstellung, sondern nur diejenige Veränderung des Gemüthes verstanden werden, durch welche die blosse Vorstellung aufs Objekt und Subjekt bezogen wird; eine doppelte Handlung des Subjektes, durch welche die Vorstellung in Rücksicht ihres Stoffes dem Gegenstande, und in Rücksicht ihrer Form dem Subjekte zugeeignet wird; eine Handlung der Spontaneität, durch welche die Vorstellung mit dem von ihr verschiedenen Objekte und Subjekte *verbunden* wird. Dieses Verbinden (die eigenthümliche Handlungsweise der Spontaneität) äussert sich beym Bewufstseyn auch als ein Trennen; ein Unterscheiden, in wie ferne die Vorstellung dadurch, dafs sie mit dem Objekte verbunden vom Subjekte getrennt, und dadurch,

dadurch, dafs sie mit diesem verbunden, von jenem getrennt wird.

Das, *was* sich bewufst ist, heifst das *Subjekt* des Bewufstseyns; *wessen* es sich bewufst ist, der *Gegenstand* des Bewufstseyns. Durch das Beziehen der Vorstellung auf den Gegenstand ist sich das Subjekt *etwas* bewufst, durch das Beziehen auf das Subjekt, ist es *sich* Etwas bewufst. Dieses *Etwas* ist in jedem Bewufstseyn der *Gegenstand des Bewufstseyns*, aber auch zugleich in jedem der *Gegenstand* der *blossen Vorstellung*, die mit ihm und dem Subjekte den Inhalt des Bewufstseyns ausmacht. Das Subjekt und Objekt sind in einem und eben demselben Bewufstseyn so wesentlich verschieden, dafs keines für das andere substituiert werden kann, ohne nicht den Unterschied zwischen dem doppelten Beziehen der Vorstellung, und mit demselben das Bewufstseyn selbst aufzuheben. Was also in einem Bewufstseyn blosses Subjekt desselben ist, kann in so ferne in eben demselben Bewufstseyn nicht ein Objekt des Bewufstseyns, und folglich auch nicht der Vorstellung seyn; das heifst: das Subjekt des Bewufstseyns kann als blosses Subjekt des Bewufstseyns nicht vorgestellt werden.

Das Bewufstseyn der Vorstellung, das Bewufstseyn des Vorstellenden (das Selbstbewufstseyn) und das Bewufstseyn des Vorgestellten verhalten sich zum Bewufstseyn überhaupt, wie Arten zur Gattung. Sie sind untereinander blofs durch ihre Gegenstände unterschieden; und was ihnen gemeinschaftlich zukömmt, heifst das Bewufstseyn überhaupt. 1) *Das Bewufstseyn der Vorstellung* hat die Vorstellung selbst zum Gegenstande, die also dabey vorgestellt, d. h. Gegenstand einer andern

 von

von ihr unterschiedenen blossen Vorstellung werden muss, deren doppeltes Bezogenwerden das Bewusstseyn der Vorstellung ausmacht. Bey dieser *Art* des Bewusstseyns kömmt also Vorstellung der Vorstellung vor, die man bisher gemeiniglich auf das Bewusstseyn überhaupt ausgedehnt hat. 2) Das *Bewusstseyn des Vorstellenden* als eines solchen, das *Selbstbewusstseyn*, hat das Vorstellende selbst zum Gegenstande, das also dabey vorgestellt, das heisst Objekt einer von ihm als Subjekt und als Objekt verschiedenen blossen Vorstellung werden muss, die durch ihr Bezogenwerden das Selbstbewusstseyn, dessen Gegenstand durch das Wort *Ich* bezeichnet wird, ausmacht. 3) Das *Bewusstseyn des Gegenstandes* hat den von der Vorstellung unterschiedenen Gegenstand zum Objekte, der also mit dem ihn von der blossen Vorstellung *unterscheidenden Merkmale* vorgestellt, das heisst, in dieser Eigenschaft Objekt einer besondern (von derjenigen durch welche er zuerst im Bewusstseyn vorkam verschiedenen) Vorstellung werden muss, deren doppeltes Bezogenwerden dann das Bewusstseyn des Gegenstandes ausmacht. Dieses Bewusstseyn des Gegenstandes muss von dem *Bewusstseyn überhaupt* sorgfältig unterschieden werden. Ungeachtet man sich in jedem Bewusstseyn, und folglich im Bewusstseyn überhaupt, nur des Gegenstandes der blossen Vorstellung bewusst ist; so ist doch nicht jeder Gegenstand jedes Bewusstseyns, ein von seiner blossen Vorstellung *als unterschieden vorgestellter*, durch eine besondere Vorstellung in diesem Unterschiede gedachter, Gegenstand, d. h. nicht jedes Bewusstseyn ist Bewusstseyn des Gegenstandes κατ' ἐξοχην; obwohl man sich in jedem Bewusstseyn überhaupt eines Gegenstandes bewusst

seyn

feyn mufs; der aber eben fo gut auch eine Vorftellung, und das Vorftellende, als der von beyden unterfchiedene *Gegenftand* (der Gegenftand im ftrengften Sinne) feyn kann.

In allen diefen drey Arten des Bewufstfeyns (die in der Folge näher erörtert werden) ift das was ihnen gemeinfchaftlich ift, was das Bewufstfeyn überhaupt ausmacht, und ihnen den Namen des Bewufstfeyns zuwege bringt *das Bezogenwerden der bloffen Vorftellung aufs Objekt und Subjekt*, welches wir daher für die eigentliche Natur des Bewufstfeyns überhaupt annehmen müffen.

Diefes Bewufstfeyn überhaupt ift von der Vorftellung überhaupt unzertrennlich, und *es giebt alfo keine Vorftellungen ohne Bewufstfeyn.* Die bloffe Vorftellung, d. h. das der Receptivität gegebene, und durch Spontaneität auf Einheit gebrachte Mannigfaltige führt nur darum und nur in fo ferne den Namen Vorftellung, *weil* und in wie ferne durch daffelbe *etwas vorgeftellt wird.* Es wird aber durch daffelbe nur in fo ferne *etwas* vorgeftellt, als diefes Produkt der afficierten Receptivität und der handelnden Spontaneität auf dasjenige, dem fein *Stoff* entfpricht, d. h. den *Gegenftand*, und auf dasjenige, dem feine Form angehört, d. h. das *Subjekt bezogen* wird. Der Stoff in der bloffen Vorftellung tritt feine eigenthümliche Funktion als Repräfentant des Gegenftandes nur dann erft an, wenn er dem Subjekte das Objekt durch das Bezogenwerden der Vorftellung auf beyde vergegenwärtiget. Die bloffe Vorftellung ift freylich nicht das Bewufstfeyn felbft, aber fie ftellt *nur im* Bewufstfeyn etwas vor, und durch fie

 wird

wird *nur im* Bewufstseyn vorgestellt. Denn *durch sie* wird nur dann *etwas vorgestellt*, wenn sie mit diesem *Etwas*, dem Gegenstande, — *sie* stellt nur dann vor, wenn sie mit dem vorstellenden *Subjekte* verbunden wird. Unabhängig von dieser Verknüpfung (diesem wirklichen Zusammenhang mit Objekt und Subjekt) heisst sie nur in so ferne blosse Vorstellung, in wie ferne sie etwas vom Subjekt und Objekt verschiedenes ist, in welchem gleichwohl die Möglichkeit des doppelten Bezogenwerdens, durch welches eigentlich etwas vorgestellt wird, bestimmt vorhanden ist; ein Etwas das als blosse Vorstellung, das heisst, in wie ferne es von Objekt und Subjekt unterschieden wird, in der Theorie des Vorstellungsvermögens überhaupt; in wie ferne es aber mehr als blosse Vorstellung ist, in seiner Beziehung aufs Objekt und Subjekt, in der Theorie des Erkenntnifsvermögens untersucht wird.

Ich will hier nicht die Gründe wiederholen, mit welchen *Locke* die bewufstseynlosen Vorstellungen so glücklich bestritten hat, und unter welchen freylich auch manche zu viel beweisen dürften. Allein ich gestehe, dafs ich mir mit ihm so wenig eine Vorstellung ohne alles Bewufstseyn als einen Hungrigen ohne Empfindung des Hungers denken kann. Ich habe nur dann eine Vorstellung, wenn mir etwas vorgestellt wird, oder eigentlicher, wenn *Ich* mir *etwas* vorstelle, d. h. wenn *Ich* (das vorstellende Subjekt) eine Vorstellung (das Produkt einer Einwirkung auf mich und meiner Gegenwirkung auf etwas (den Gegenstand) und dieses Etwas durch jenes Produkt auf mich beziehe. Eine Vorstellung die *ich nicht* habe, und die *mir nichts* vorstellt ist keine Vorstellung.

Die

Die Gründe, die man bisher für die Möglichkeit und Wirklichkeit bewufstseynloser Vorstellungen anführte, sind alle aus dem unbestimmten Begriffe der Vorstellung überhaupt, und dem mit demselben zusammenhangenden unrichtigen Begriff der vorstellenden *Kraft* hergenommen. „Kraft, sagen z. B. die *Leibnitzianer* kann nie ohne Wirkung seyn, und die Wirkung der vorstellenden Kraft ist Vorstellung; nun ist die Seele öfters ohne Bewufstseyn; sie mufs also Vorstellungen ohne Bewufstseyn haben." Allein, wie schon öfter gezeigt worden, wird in dem Begriffe der *Kraft* das Subjekt des Vorstellungsvermögens, mit der Substanz dieses Subjektes verwechselt. Die *Thätigkeit* des vorstellenden Subjektes (worin auch immer die Substanz desselben bestehen mag) macht nur mit der *Empfänglichkeit* zusammengenommen das Wesen des Vorstellungsvermögens (nicht der Substanz welche vorstellt) aus. Die Thätigkeit des Vorstellungsvermögens aber, *die nicht unabhängig von der Empfänglichkeit* handeln kann, äussert sich nur dann, wenn die Empänglichkeit afficiert wird.

Wenn man, wie bisher sehr oft der Fall war, alles was im Gemüthe vorgeht ohne Unterschied Vorstellung nennen will, so giebt es freylich mehr Vorstellungen *ohne* als *mit* Bewufstseyn. Man hat alles was im Gemüthe vor einer Vorstellung vorhergeht, alles was auf sie folgt, Vorstellung genannt. Als ob die Anstalten zu einem Werke, und die Folgen desselben das Werk selbst heissen könnten? Oder müssen die Anstalten und Wirkungen der Vorstellung darum Vorstellungen heissen, weil sie selbst wieder zum Theil vorgestellt werden? Aber ist dann das, was vorgestellt werden kann,

vorgestellt wird (der Gegenstand einer Vorstellung) darum eine Vorstellung? Ist das Afficiertwerden, das Verbinden des Mannigfaltigen bey der Vorstellung überhaupt, beym Urtheile, beym Vernunftschlusse eine Vorstellung, weil es auch vorgestellt werden kann? O, so ist es nicht das Gemüth, sondern die Vorstellung ist es, die aus Vorstellungen, Vorstellungen erzeugt.

Herr *Plattner*, welcher die bewufstseynlosen Vorstellungen ausdrücklich behauptet *), findet hierin nichts ungereimtes: denn er lehrt sogar nach *Leibnitzen*, „dafs die bewufstseynlosen Vorstellungen auf der einen Seite Wirkungen, auf der andern Ursachen der bewufsten Vorstellungen wären." §. 36. Meynt er zwar, dafs „bewufstseynlose Vorstellungen der gemeinsten Erfahrung entgegen scheinen." Allein §. 49. glaubt er, „dafs die allerersten sinnlichen Ideen (Vorstellungen) des neugebohrnen Kindes ohne Bewufstseyn wären," und §. 59. „das Bewufstseyn der Person verliere sich öfters beym tiefen Nachdenken." In Rücksicht auf die letztere Erscheinuug glaube ich sogar, dafs sich auch das Bewufstseyu der *Existenz* dabey verlieren könne. Aber ich kann aus den oben angegebenen Gründen weder das bewufstseynlose Afficiertwerden des Kindes, noch das bewufstseynlose Anstrengen des in seinen Spekulationen sich verlierenden Forschers ein *Vorstellen* nennen; ohne die Bedeutung eines so wichtigen Wortes zu verwirren. Aus den Afficiertwerden des Kindes, und aus der Anstrengung des Denkers entsteht nur dann wirkliche Vorstellung, wenn der der Receptivität

*) Philosophische Aphorismen n. A. §. 63. 65.

tät des einen gegebene Stoff *aufgefafst*, und der von dem andern zu einer neuen Vorstellung aufgesuchte Stoff *gefunden*, und die bloſſe Vorstellung beyder auf ihren Gegenstand bezogen wird.

Endlich mufsten ſich die bewufstſeynloſen Vorſtellungen bey der bisherigen Art zu Philoſophieren auch darum ſo ſehr anhäufen, weil man das *Bewufstſeyn überhaupt*, das man nie unterſucht hatte, mit dem *klaren*, oft auch ſogar mit dem *deutlichen* Bewufstſeyn verwechſelte. Es giebt Vorſtellungen ohne klares Bewufstſeyn. Iſt es nun nicht ausgemacht, wodurch ſich das klare Bewufstſeyn von dem Bewufstſeyn überhaupt unterſcheide, ſo iſt nichts natürlicher, als daſs man den Mangel des klaren Bewufstſeyns für Mangel des Bewufstſeyns überhaupt anſehe. Ein auffallender Beweis, daſs dieſe Verwechslung wirklich bisher gewöhnlich war, liegt in dem Umſtande, daſs man das Bewufstſeyn entweder für nichts als eine bloſſe Vorſtellung der Vorſtellung hielt, oder doch wenigſtens die Vorſtellung der Vorſtellung für einen *jeden* Bewufstſeyn weſentlichen Beſtandtheil anſah; welches, wie ſich bald genug ergeben wird, nur von dem klaren Bewufstſeyn gelten kann.

§. XXXIX.

Das Bewufstſeyn überhaupt iſt *klar*, in wie ferne daſſelbe Bewufstſeyn der Vorſtellung iſt.

Die *drey* Arten des Bewufstſeyns überhaupt ſind Bewufstſeyn der Vorſtellung, des Subjektes, und des Objektes. Wir wollen alſo die Klarheit

des

des Bewufstfeyns überhaupt, in der Klarheit dieser drey Arten auffuchen. Das *Bewufstfeyn der Vorftellung* ift klar; in wie ferne fich das Gemüth bey demfelben keines andern Gegenftandes als feiner eigenen Vorftellung bewufst ift. Das Bewufstfeyn des Subjektes (*das Selbftbewufstfeyn*) ift klar, in wie ferne fich das Gemüth auffer feiner Selbft auch noch der Vorftellung bewufst ift, durch welche es fich felbft vorftellt. Das Bewufstfeyn *des Objektes* ift klar, in wie ferne fich das Gemüth auffer dem Bewufstfeyn des Gegenftandes auch noch der bloffen Vorftellung deffelben bewufst ift. In allen diefen Fällen befteht die Klarheit des Bewufstfeyns überhaupt, lediglich im *Bewufstfeyn der Vorftellung*. Da nun jedes Bewufstfeyn im Beziehen der bloffen Vorftellung aufs Objekt und Subjekt befteht, fo mufs beym klaren Bewufstfeyn überhaupt, deffen Objekt immer eine Vorftellung ift, diefe Vorftellung felbft durch eine andere von ihr (als dem Gegenftande) unterfchiedene Vorftellung vorgeftellt werden. Beym klaren Bewufstfeyn kommt alfo nothwendig Vorftellung der Vorftellung vor. Diefs ift der Grund warum bey der Art von Bewufstfeyn, die *klares Bewufstfeyn des Gegenftandes* heifst, die Unterfcheidung zwifchen bloffer Vorftellung und Objekt nicht blofs vom Gemüthe vorgenommen (denn diefs gefchieht bey jedem Bewufstfeyn überhaupt), fondern die bloffe vom Gegenftande *unterfchiedene* Vorftellung auch *vorgeftellt* wird, und man alfo bey diefem Bewufstfeyn nicht nur die Vorftellung vom Gegenftand unterfcheidet, fondern auch beyde in befondern Vorftellungen *unterfchieden* vorftellt.

In wie ferne eine Vorftellung Objekt des Bewufstfeyns, und folglich felbft vorgeftellt wird, d. h.

h. einer von ihr verfchiedenen Vorftellung als bloffer Gegenftand entfprechen mufs, in fo ferne fällt ihr *Bezogenwerden* aufs Objekt, durch welches fie dem Gemüthe etwas von ihr verfchiedenes, ihren Gegenftand, vorhielt, ganz weg; und es bleibt von ihr nichts übrig als das Afficiertfeyn der Receptivität, und das Produkt der Spontaneität, d. h. dasjenige, was an ihr bloffe *Veränderung des Gemüthes* ift. Sie ftellt nichts mehr dem Gemüthe vor, fondern wird nun felbft vorgeftellt. Sie wird nicht mehr auf ihren Gegenftand bezogen, hört *in fo ferne* auf wirkliche Vorftellung zu feyn, und ift blofs diejenige Veränderung im Gemüthe, die den Namen der bloffen Vorftellung, nur in Rückficht auf die durch fie mögliche Vergegenwärtigung des Gegenftandes führt. Das Bewufstfeyn der bloffen Vorftellung ift alfo im ftrengften Sinne Bewufstfeyn der bey einer Vorftellung vorgehenden Veränderung des Gemüthes.

§. XL.

Das Bewufstfeyn überhaupt ift *deutlich* in wie ferne es Bewufstfeyn des vorftellenden Subjektes, als des vorftellenden, d. h. *Selbftbewufstfeyn*, ift.

Das Bewufstfeyn *der Vorftellung* ift deutlich, in wie ferne das Gemüth fich neben der Vorftellung auch noch feiner Selbft als des Vorftellenden, — das Bewufstfeyn des *Gegenftandes*, in wie ferne das Gemüth neben dem Gegenftand auch noch feiner felbft, — und das *Selbftbewufstfeyn* ift deutlich in wie ferne das Gemüth dabey fich keines andern Gegenftandes auffer feiner felbft bewufst ift.

In

In allen diesen Fällen, unter welchen alle möglichen Arten des Bewufstseyns begriffen sind, besteht die Deutlichkeit des Bewufstseyns überhaupt im *Selbstbewufstseyn.*

Beym Selbstbewufstseyn wird das vorstellende Subjekt als das *Vorstellende* vorgestellt; das heifst, das Vorstellende wird *Objekt* einer Vorstellung, die in Rücksicht ihres Stoffes auf dasselbe als *Objekt*, in Rücksicht ihrer Form aber auf ebendasselbe als *Subjekt* bezogen wird. Das Objekt dieses Bewufstseyns ist also zwar das vorstellende Subjekt, aber nur in der Eigenschaft des *Vorstellenden.* Das blosse, von dem Prädikat des vorstellenden unterschiedene, Subjekt, ist in diesem Bewufstseyn auch *nur Subjekt* desselben, und es wird folglich zwar *ihm* vorgestellt, aber dasselbe *an sich* kann nicht vorgestellt, es kann nicht sich selbst *Objekt* werden. Alles was *von ihm* und wodurch es sich selbst *Objekt* werden kann, ist blofs *sein Vorstellen*, um dessenwillen es das Vorstellende heifst.

Das vorstellende Subjekt kann also nur in so ferne Objekt einer seiner Vorstellungen werden, als es sich als *vorstellend* vorstellen kann. Diefs ist ihm aber nur in so ferne möglich, als es sich das blosse *Vorstellen* selbst wieder vorzustellen vermag, d. h. als es sich die Merkmale wodurch sich das blosse Vorstellen, von allem was nicht Vorstellen ist, auszeichnet, als es sich dasjenige was dem blossen Vorstellen eigenthümlich ist, die Prädikate des blossen Vorstellungsvermögens, die Formen der Receptivität und der Spontaneität, *vorstellen* kann. Die Möglichkeit des Selbstbewufstseyns hängt also in so ferne von der Möglichkeit der Vorstellungen jener

jener beyden Formen ab, deren Stoff *a priori* im Gemüthe bestimmt ist.

Allein das Selbstbewufstseyn enthält nicht blofs die Vorstellung des *Vorstellenden*, sondern des Vorstellenden, *welches* in demselben vorstellt, d. h. beym Selbstbewufstseyn wird das Objekt des Bewufstseyns als Identisch mit dem Subjekte vorgestellt. Wie ist diese *Identität* bey dem Unterschiede zwischen Objekt und Subjekt, der dem Bewufstseyn wesentlich ist, in einem und ebendemselben Bewufstseyn möglich? Ich denke auf folgende Weise. Der *Stoff* der blossen Vorstellung, deren Objekt das Vorstellende ist, kann und mufs in zweyerley Rücksichten angesehen werden, *erstens* in wie ferne er (seiner eigenthümlichen Beschaffenheit nach) in seinen Gegenständen, den Formen der Receptivität und Spontaneität, *a priori* im *Vorstellungsvermögen* bestimmt ist; und *zweytens* in wie ferne er *in* der Vorstellung, deren Inhalt er ausmacht, durch das *Afficiertwerden* der Receptivität, welches zu jeder Vorstellung gehört, bestimmt werden mufs. Dieses Afficiertwerden kann bey einer Vorstellung, die nur die *a priori* im Gemüth vorhandnen Formen vorstellt, durch *nichts auffer* dem Vorstellungsvermögen, sondern mufs durch die Thätigkeit des Vorstellungsvermögens selbst geschehen. In wie ferne nun der Stoff zur Vorstellung des Vorstellenden in den Formen der Receptivität und Spontaneität *a priori* im Gemüthe bestimmt, und zwar demselben *gegeben*, und nicht von ihm hervorgebracht ist; in so ferne wird das Gemüth durch dieses *gegebene* (dem Stoff) sich selbst *Objekt.* In wie ferne aber dieser *a priori* im Vermögen bestimmte Stoff, durch *eine Handlung*

der

der Spontaneität als wirklicher Stoff in einer besondern Vorstellung bestimmt (die Wirklichkeit dieses Stoffes *in* der Vorstellung durch die Handlung des Subjektes hervorgebracht) wird; in so ferne stellt diese Vorstellung an dem als vorstellend vorgestellten Objekte, auch das Subjekt in der Eigenschaft als Objekt vor; das Subjekt lage ich, dem der Stoff der Vorstellung, sowohl in wie ferne er *a priori* im *Vorstellungsvermögen*, als auch in wie ferne er *a posteriori* in der *wirklichen Vorstellung* bestimmt ist, *einzig* angehört.

Und hier glaube ich die Grundlinien zur eigentlichen Entstehungsgeschichte der wichtigen Vorstellung des *Ichs* angegeben zu haben. Unter dem *Ich* wird das vorstellende Subjekt, in wie ferne es *Objekt des Bewusstseyns* ist, verstanden. Der Weg vom dunkeln Bewusstseyn eines Gegenstandes, von welchem alles Bewusstseyn ausgeht, zum deutlichen Selbstbewusstseyn geht durch das *klare* Bewusstseyn *der Vorstellung*, die vorher in ihrem Unterschiede vom Gegenstande vorgestellt werden muss, bevor das Vorstellende in seinem Unterschiede von der Vorstellung vorgestellt werden kann. Das Gemüth muss sich vorher das *blosse Vorstellen* vorgestellt haben, bevor es sich selbst unter dem Prädikate des *Vorstellenden* denken kann. Das Gemüth unterscheidet sich als das Empfangende des Stoffes und das Hervorbringende der Form von der Vorstellung, d. h. von dem, woran sich dieses Empfangen und Hervorbringen äussert, und aus welchem es die Prädikate entlehnt, unter welchem allein es sich selbst *Objekt* werden kann, Prädikate die ihm nur in seinem blossen Vorstellungsvermögen gegeben seyn, und nur

nur *a priori* vorgeftellt werden können. Folgender Paragraph bedarf alfo wohl keines weitern Beweifes.

§. XLI.

Die Vorftellung des Ichs und das Selbftbewufstfeyn ift nur durch die Vorftellungen *a priori* von den Formen der Receptivität und Spontaneität möglich.

Ich follte wohl kaum den Einwurf von irgend einem meiner Lefer vermuthen: „das Selbftbewufstfeyn müffe diefer Behauptung zufolge *vor* meiner Theorie, die diefe Vorftellungen zuerft beftimmt aufgeftellt hat, unmöglich gewefen feyn.“ Allein von manchem unfrer berühmteften Philofophen find gegen manche weit weniger auffallende Behauptungen des Verf. der *Kritik der Vernunft* noch weit weniger zu erwartende Einwürfe vorgebracht worden. Ich frage alfo den Lefer, der mir wirklich diefe Bedenklichkeit entgegenfetzen follte: Ob er die Vorftellung von was immer für einem Individuum ohne das in ihr enthaltene und durch fie nebft andern vorgeftellte Merkmal der *Subftanz* für möglich halte? Gleichwohl ftreiten die Philofophen bis auf den heutigen Tag über den beftimmten Begriff diefes Merkmals, das der gemeine Mann und jeder Philofoph bey den wenigften ihrer wirklichen Vorftellungen entbehren können. So haben die Lichtftrahlen immer den Grund der Farben enthalten, auch bevor fie *Newton* in feiner Theorie des Lichtes in diefer Eigenfchaft aufgeftellt hat. Oder begreift irgend einer meiner Lefer, wie das Subjekt des Gemüthes fich als das *Vorftellende* vorftellen könne, ohne von

 dem-

demjenigen was zur bloſſen Vorſtellung als Vorſtellung gehört, was dem Subjekte bey jeder Vorſtellung allein eigenthümlich iſt, und daſſelbe von dem auſſer ihm befindlichen unterſcheidet, Vorſtellungen zu beſitzen?

Da das Subjekt ſich nicht als bloſſes Subjekt, ſondern nur als Objekt vorſtellen kann, und es hierzu kein anderes Prädikat als das des *Vorſtellenden* hat, ſo begreift es ſich leicht, daſs das Subjekt, in wie ferne es auſſer dem logiſchen Subſtratum des Prädikates *vorſtellend* noch etwas anders ſeyn ſoll (als Subſtanz) ſich ſelbſt ewig unbegreiflich bleiben müſſe. Das *Ich* iſt ſich, in wie ferne darunter mehr als das bloſſe Vorſtellende gedacht werden ſoll, in den Eigenſchaften, die ihm als Subſtanz zukommen, ein natürliches Geheimniſs. Aber deſto begreiflicher iſt es ſich, in ſeinem *groſſen Prädikate* dem *Vorſtellungsvermögen*, das den Schlüſſel zur ganzen Erkenntniſs ſeiner ſelbſt, und alles auſſer ihm Erkennbaren enthält; aber freylich bisher ſo viel als ganz verkannt war.

In wie ferne ſich in der *Theorie der Vernunft* zeigen wird, daſs jede reine Vorſtellung *a priori* als ſolche nur durch Vernunft möglich iſt, in ſo ferne wird ſichs dann deutlich begreifen laſſen, daſs, und warum die Vorſtellung des *Ichs* von der das Bewuſstſeyn der *Perſönlichkeit* abhängt, ein ausſchlieſsender Vorzug der vernünftigen Weſen iſt.

Man hat bisher das hier erörterte *deutliche* Bewuſstſeyn, ſo wie das *klare* mit dem *Bewuſstſeyn überhaupt* verwechſelt, und wo man das erſtere nicht antraf, auch das letztere nicht anerkennen wollen. Man läugnete die Unterſcheidung der Vorſtellung

vom

vom Objekte und Subjekte, so oft Objekt und Subjekt nicht in besondern Vorstellungen *vorgestellt* wurden; und damit auch für alle diese Fälle das Bewußtseyn. Als ob jene Unterscheidung nicht wirklich im Gemüthe vor sich gehen könnte, ohne immer *vorgestellt* zu werden? als ob sie nicht sogar jeder ihrer Vorstellungen vorhergehen müßte? als ob jedes Bewußtseyn klar, jedes deutlich seyn müßte, um den Namen Bewußtseyn zu verdienen? Gleichwohl wußte man so gut, und wiederholte sichs so oft, daß im Gemüthe so manches vorgienge, wovon man keine Vorstellung hätte. Allein die bestellten Lehrer der Philosophie, waren einmal gewohnt die Seele für eine *Substanz* anzusehen, in der jede Veränderung eine Vorstellung heissen müßte. Und man fand in diesem vielbedeutenden Mißbrauch dieses Wortes um so weniger etwas ungereimtes, je weniger man sich um den Begriff der blossen Vorstellung bekümmerte. Fragte man sich: was ist Vorstellung? so hieß es — Eine Veränderung im Gemüthe. Was ist das Gemüth? — Die vorstellende Substanz. — Was ist die vorstellende Substanz? — Ein einfaches vorstellendes Wesen? Und kam man endlich wieder auf die Vorstellung zurück; so wurde die *erste* Antwort wieder hervorgesucht. Ohne die wohlthätige Dazwischenkunft der *Materialisten* und *Skeptiker*, welche von Zeit zu Zeit darauf aufmerksam machten, daß zu einer Vorstellung, wohl noch etwas von der unbekannten *vorstellenden Kraft* verschiedenes, gehören dürfte, würden die *Schulphilosophen* wohl nie aus dem unphilosophischen Cirkel, in welchem sich ihre Kenntniß des Vorstellungsvermögens so bequem herumdrehte, herausgekommen seyn. Allein da man sich mit den

Materialisten und Skeptikern, weit entfernt von ihnen etwas lernen zu wollen, nur in so ferne abgab, als man sie *widerlegen* zu müssen glaubte; so blieb es im Ganzen genommen immer beym Alten; und man vertheidigte seine vorstellende *Substanz* in dem Besitze ihrer nicht vorstellbaren Substanzialität, und ihrer bewufstseynlosen Vorstellungen bis auf den heutigen Tag; in dem Besitze von Vorstellungen die nichts vorstellen; oder welche zwar vorstellen, aber nicht dem Gemüthe; vorstellen, aber keinen Gegenstand!!

§. XLI.

Das Bewufstseyn des Gegenstandes heifst *Erkenntnifs überhaupt*, in wie ferne bey demselben die Vorstellung auf den bestimmten Gegenstand bezogen wird.

Alles Erkennen ist ein Vorstellen, aber nicht alles Vorstellen ist Erkennen; sondern nur dasjenige, bey welchem die Vorstellung auf den bestimmten Gegenstand *bezogen* wird. Ich sage *bezogen wird;* nicht: sich *bezieht.* Iede Vorstellung bezieht sich ihrem Inhalt nach auf einen durch diesen Inhalt bestimmten Gegenstand; aber sie wird nicht immer auf denselben, *in wie ferne er bestimmt* ist, bezogen. Diefs kann nur beym Bewufstseyn des Gegenstandes geschehen; und in so ferne ist Erkenntnifs ohne Bewufstseyn unmöglich.

Der bereits oben angedeutete Unterschied zwischen dem Bewufstseyn überhaupt (als Gattung) und dem Bewufstseyn des Gegenstandes, (einer Art des Bewufstseyns) mufs hier genau erwogen werden.

werden. Auch beym Bewufstfeyn überhaupt wird der Gegenftand von der bloffen Vorftellung unterfchieden. Aber die Handlung *diefes* Unterfcheidens, die eigentlich in dem Verbinden der Vorftellung mit dem *Subjekte* befteht, ift keine Vorftellung. Aber beym Bewufstfeyn des Gegenftandes wird der Gegenftand nicht nur von der bloffen Vorftellung unterfchieden, fondern auch *als* unterfchieden *vorgeftellt*. Beym Bewufstfeyn überhaupt wird die Vorftellung auf den Gegenftand bezogen, der noch nicht vorgeftellt ift, aber eben dadurch vorgeftellt wird; beym Bewufstfeyn des Gegenftandes wird die Vorftellung auf den Gegenftand als Gegenftand bezogen, der eben darum fchon vorher vorgeftellt, das heifst Gegenftand feyn mufste, bevor er in diefer Eigenfchaft vorgeftellt werden konnte. Ich nenne den von der bloffen Vorftellung unterfchiedenen, und in der Eigenfchaft als Gegenftand vorgeftellten (gedachten) Gegenftand, den *im Bewufstfeyn beftimmten* Gegenftand; und das Bezogenwerden der Vorftellung auf den im Bewufstfeyn beftimmten Gegenftand *Erkenntnifs* *) überhaupt.

Der Ausdruck *beftimmter Gegenftand* führte bisher eine leidige Vieldeutigkeit mit fich, die nur durch den beftimmten Begriff der bloffen Vorftel-

*) Das Bewufstfeyn des Gegenftandes heifst alfo auch nur in Rückficht auf das Bezogenwerden der Vorftellung auf den *Gegenftand* Erkenntnifs. In Rückficht des Bezogenwerdens auf das Subjekt heifst das Erkenntnifs Bewufstfeyn. Das klare oder deutliche Bewufstfeyn des Gegenftandes ift daher von der Klarheit und Deutlichkeit des Erkenntnifs wohl zu unterfcheiden.

lung gehoben werden konnte. *Bestimmter Gegenstand* kann erstens das *Ding an sich* heissen, in wie ferne es ausser aller Vorstellung, und folglich weder durch das Afficiertwerden in der Vorstellung, noch durch eine Handlung des Gemüthes im Bewusstseyn; sondern ganz unabhängig vom Vorstellungsvermögen an sich selbst durch seine Eigenschaften und Beschaffenheiten zu dem gemacht wird, was es ist. Da die Vorstellung des Dinges an sich unmöglich ist, so ist auch alle Vorstellung des bestimmten Dinges an sich unmöglich; ungeachtet sie bisher für die eigentliche Erkenntnifs galt. *Bestimmter Gegenstand* kann zweytens, der im Bewusstseyn bestimmte Gegenstand heissen; und in dieser Bedeutung habe ich diesen Ausdruck in der von mir aufgestellten Erklärung der Erkenntnifs genommen. Ich unterscheide diese Bedeutung, welche ich die *engere* nenne von einer weiteren, in welcher dieser Ausdruck, *drittens*, *den* durch das Afficiertseyn in der blossen Vorstellung bestimmten Gegenstand bezeichnet.

Das Wort *Gegenstand* ist wie alle Worte, welche allgemeine Begriffe bezeichnen, ursprünglich ein metaphorischer Ausdruck, und ist von der Analogie zwischen Vorstellen und Sehen abgeleitet. Er bedeutet eigentlich dasjenige, was dem Auge beym Sehen *gegen* (über) *steht*; was demselben vorgehalten werden, sich demselben vorwerfen muss, wenn es etwas sehen soll, den *Vorwurf*, das *Objectum*. In dem richtig bestimmten Begriffe der Vorstellung muss diess Wort aufhören Metapher zu seyn, und folglich von seinen ursprünglichen Nebenbegriffen geläutert werden. Es bezeichnet dann dasjenige von der blossen Vorstellung verschiedene, dem der

Stoff

Stoff in der Vorſtellung entſpricht, und worauf die Vorſtellung in Rückſicht auf ihren Stoff bezogen wird. Da nun der Stoff einer jeden Vorſtellung nur durch das Afficiertwerden in der Vorſtellung vorkommen kann; ſo kann auch nichts vorgeſtellt (d. h. Gegenſtand einer Vorſtellung) werden, dem nicht ein durchs Afficiertwerden gegebener Stoff entſpricht; und jeder Gegenſtand muſs in ſo ferne in der ihm entſprechenden Vorſtellung durchs *Afficiertwerden beſtimmt* ſeyn. Dieſe Beſtimmung des Gegenſtandes hängt alſo *erſtens* von demjenigen ab, wodurch die Receptivität afficiert wird, von der Handlung des Afficierenden; und zwar in Rückſicht des *objektiven* Stoffes von den *Dingen auſſer uns*, in Rückſicht des *ſubjektiven* aber von der Handlung der Spontaneität, in wie ferne durch Sie auf die Receptivität gewirkt wird; *zweytens* von der *Beſchaffenheit* des Stoffes in der Vorſtellung, oder der Art und Weiſe *wie* die Receptivität afficiert wird, die beym objektiven Stoffe durch die Beſchaffenheit der Dinge auſſer uns, beym ſubjektiven aber durch die Beſchaffenheit des Vorſtellungsvermögens, nämlich die Formen der Receptivität und Spontaneität beſtimmt iſt. In wie ferne nun der Stoff jeder Vorſtellung auf eine dieſer beyden Arten oder auf beyde zugleich beſtimmt ſeyn, jede Vorſtellung aber einen Stoff haben muſs, in ſo ferne kann jede Vorſtellung in weiterer Bedeutung Vorſtellung eines beſtimmten Gegenſtandes heiſſen.

Allein die Vorſtellung, in welcher der Gegenſtand *nur* durch den ihm entſprechenden Stoff beſtimmt iſt, wird dann erſt Vorſtellung des beſtimmten Gegenſtandes in *engerer* Bedeutung; wenn ſie

auf den als *beſtimmt vorgeſtellten* Gegenſtand bezogen wird; und dieſer, in wie ferne er Gegenſtand, d. h. das von der bloſſen Vorſtellung unterſchiedene *Vorgeſtellte* iſt, Gegenſtand des Bewuſstſeyns wird. Nur in dieſem Sinne heiſst er der im Bewuſstſeyn beſtimmte Gegenſtand, der Gegenſtand, deſſen man ſich als des *vorgeſtellten* bewuſst wird. Bey dieſem Bewuſstſeyn muſs eine beſondere Vorſtellung vorhanden ſeyn, durch die er als vorgeſtellt vorgeſtellt wird; d. h. die ſich auf ihn nicht unmittelbar, ſondern in wie ferne er bereits (durch eine andere Vorſtellung) vorgeſtellt iſt, bezieht.

Dieſe Vorſtellung des Gegenſtandes, in welcher derſelbe als das vorgeſtellte vorgeſtellt (*gedacht*) wird, ſetzt eine andere Vorſtellung voraus, in welcher er *zuerſt* vorgeſtellt wird, und die ſich auf ihn *unmittelbar* und nicht in wie ferne er bereits (in einer andern Vorſtellung) vorgeſtellt iſt, bezieht (durch welche er *angeſchaut* wird). Eine Vorſtellung, die zwar auch auf den von der bloſſen Vorſtellung unterſchiedenen, aber nicht als unterſchieden vorgeſtellten, Gegenſtand bezogen wird. Denn die bloſſe Vorſtellung, von welcher der vorgeſtellte Gegenſtand unterſchieden werden ſoll, muſs vorher im Gemüthe vorhanden ſeyn, wenn die Vorſtellung des Vorgeſtellten möglich ſeyn ſoll. Sie muſs als die bloſſe Vorſtellung des Gegenſtandes der Vorſtellung des von ihr unterſchiedenen, des beſtimmten, Gegenſtandes zum Grunde liegen. In ihr muſs der Gegenſtand *lediglich* durch den *gegebenen Stoff* beſtimmt ſeyn, ohne welchen keine Vorſtellung entſtehen, und keine ſich auf einen Gegenſtand beziehen kann. Sie muſs ſich *unmittelbar* auf den Gegenſtand beziehen

Erkenntnis = klares Bewusstsein

ziehen und unmittelbar auf ihn bezogen werden, weil sie sich durch keine andere Vorstellung, sondern nur durch den gegebenen Stoff auf *ihn* bezieht, der nur durch sie erst das *Vorgestellte* werden konnte; und weil folglich der Gegenstand durch sie zwar im Bewufstseyn vorgestellt, aber nicht in wie ferne er von ihr unterschieden ist, sondern unmittelbar durch sie, vorgestellt wird. Sie mufs daher auch durch die *Art und Weise wie die Receptivität afficiert worden ist, unmittelbar entstanden* seyn, so dafs die Spontaneität an ihr keinen andern Antheil hatte, als dafs durch sie an dem *gegebenen* die Form der Vorstellung hervorgebracht wurde. Denn da in dieser Vorstellung der Gegenstand lediglich durch den Stoff bestimmt seyn mufs; so kann die Vorstellung selbst nur durch dasjenige entstehen, wodurch der Stoff in der Vorstellung bestimmt ist, das heifst durch die Art wie die Receptivität afficiert ist. Denn ein Stoff kann sich von dem andern in der Vorstellung nur dadurch unterscheiden, dafs die Receptivität bey dem einen so, bey dem andern anders afficiert ist; das heifst durch die verschiedene Beschaffenheit des Afficiertseyns.

§. XLIII.

Zur Erkenntnifs überhaupt gehört *Erstens* eine besondere Art von Vorstellung, die durch die Art wie die Receptivität afficiert ist, entsteht, sich unmittelbar auf den Gegenstand bezieht, und *Anschauung* in engerer Bedeutung heifst.

Die *Anschauung* in engerer Bedeutung verhält sich also zur Vorstellung überhaupt, wie eine Art

zu ihrer Gattung; jede Anschauung ist Vorstellung, aber nicht jede Vorstellung ist Anschauung. Im Begriffe der blossen Vorstellung überhaupt ist zwar bestimmt, dass zu jeder Vorstellung in Rücksicht auf ihren Stoff ein Afficiertwerden gehöre, aber nicht dass jede Vorstellung unmittelbar durch die Art des Afficiertwerdens *entstehe*, wie im Begriffe der *Anschauung*. Im Begriffe der Vorstellung überhaupt ist zwar bestimmt, dass jede Vorstellung sich auf den Gegenstand, aber nicht dass sie sich unmittelbar, wie die Anschauung auf denselben beziehen müsse. Und so viel einstweilen von der einer jeden Erkenntniss wesentlichen Art von Vorstellung, die Anschauung heisst.

Bey der Anschauung wird der Gegenstand nicht von der Vorstellung unterschieden vorgestellt (nicht gedacht), daher auch jedes Bewusstseyn überhaupt in wie ferne bey demselben keine andere Vorstellung als eine Anschauung vorkömmt mit Recht *dunkel* heissen kann. Denn beym blossen *Anschauen* wird nichts vorgestellt, als der Gegenstand, und zwar nur durch die unmittelbar auf ihn bezogene, und also nicht selbst wieder vorgestellte Vorstellung; in welchem Falle kein klares Bewusstseyn (§. XXXIX.) statt finden kann. Man ist sich bey der blossen Anschauung weder der Vorstellung noch des Gegenstands *besonders* bewusst. Es wird durch sie der Gegenstand vorgestellt, in wie ferne er im Stoffe der Vorstellung bestimmt, aber nicht der Gegenstand in wie ferne er als das Vorgestellte im Bewusstseyn bestimmt (gedacht) wird. Man ist sich auch bey der Anschauung des Gegenstandes bewusst, aber nicht in wie ferne er der von der Vorstellung unterschiedene Gegenstand ist. Zu diesem

letztern

letztern Bewusstseyn gehört also ausser der Anschauung noch eine von der Anschauung verschiedene Vorstellung.

Diese Vorstellung muss den von der blossen Anschauung unterschiedenen Gegenstand, und zwar in wie ferne er bereits *vorgestellt* ist, zum Gegenstand haben. Sie kann also nicht unmittelbar durchs Afficiertseyn, sie kann nicht aus dem gegebenen Stoff, sondern sie muss aus der ***Anschauung entstanden*** seyn. Ihr unmittelbarer Stoff ist nicht das Gegebene selbst, sondern das Gegebene, das die Form der Vorstellung erhalten hat. Sie kann also nur dadurch entstehen, dass die ***Spontaneität*** das durch die Anschauung vorhandene, und folglich vorgestellte Mannigfaltige ***abermal*** verbindet, und dadurch eine neue Vorstellung erzeugt, die ihrem Stoffe nach ein vorgestelltes Mannigfaltige enthält, welches durch ihre Form ***Einheit des Vorgestellten, objektive Einheit*** erhalten hat; eine Vorstellung, die, weil sie das vorgestellte Mannigfaltige (die Merkmale des Gegenstandes) in einer von der Verbindung des blossen Stoffes, (der Einheit der Vorstellung) verschiedenen Einheit des Vorgestellten, (Einheit des Gegenstandes) zusammenfasst, ***Begriff*** in engerer Bedeutung heisst. Der Begriff bezieht sich nun nicht wie die Anschauung unmittelbar auf den Gegenstand, sondern nur vermittelst des nicht nur durchs Afficiertseyn gegebenen, sondern bereits zur Vorstellung gewordenen Stoffes, vermittelst der durch die Anschauung vorgestellten Merkmale des Gegenstandes, und also durch eine von ihm selbst verschiedene Vorstellung, ***die Anschauung***. Und so ergiebt es sich, wie der Begriff Vorstellung des

bestimm-

bestimmten Gegenstandes in engerer Bedeutung ist. Er ist eine Vorstellung, welche das Mannigfaltige, wodurch der Gegenstand durch das Afficiertwerden in einer andern Vorstellung bestimmt war, und welches in dieser Vorstellung die Form der Vorstellung angenommen hat, das *vorgestellte Mannigfaltige*, in einer besondern von der Einheit der blossen Vorstellung, welche der Anschauung zukommt, unterschiedenen Einheit begreift, und dem Bewusstseyn vorhält.

§. XLIV.

Zur Erkenntniss überhaupt gehört *zweytens* eine besondere Art von Vorstellung die vermittelst einer Handlung der Spontaneität entsteht, sich nur mittelbar, durch eine andere Vorstellung, auf den Gegenstand bezieht, und *Begriff* in engerer Bedeutung heisst.

Auch der Begriff ist nur eine Art von der Vorstellung als Gattung. Jeder Begriff ist eine Vorstellung, aber nicht jede Vorstellung ist ein Begriff.

Der *Begriff* und die *Anschauung*, deren Natur in der Folge noch näher beleuchtet werden soll, müssen in *einem* Bewusstseyn vorkommen, wenn Erkenntniss entstehen soll. Sie machen die Erkenntniss, das Bewusstseyn des bestimmten Gegenstandes, aus, und sind folglich die *innern Bedingungen* jeder Erkenntniss überhaupt. Soll ein Bewusstseyn des bestimmten Gegenstandes vorhanden seyn, so muss der Gegenstand, *erstens* in der blossen Vorstellung, und *zweytens* im Bewusstseyn bestimmt seyn. *In der blossen Vorstellung*, vermöge

des durchs Afficiertſeyn gegebenen Stoffes, der, in wie ferne er durch die Spontaneität die bloſſe Form der Vorſtellung erhalten hat, eine Vorſtellung geworden iſt, die ſich nicht auf eine andere Vorſtellung, ſondern unmittelbar auf den Gegenſtand bezieht, und *Anſchauung* heiſst. *Ohne* dieſe Vorſtellung würde nichts im Bewuſstſeyn vorhanden ſeyn, das ſich auf etwas das *nicht Vorſtellung* iſt, auf den Gegenſtand bezieht. Aber auch *durch* dieſe Vorſtellung allein würde der Gegenſtand zwar vorgeſtellt, (angeſchaut) aber nicht als beſtimmt vorgeſtellt (gedacht) werden. Es muſs alſo zu dieſer Vorſtellung noch eine zweyte andere Art hinzukommen, in welcher der Gegenſtand in ſeinem Unterſchiede von der einen, und als beſtimmt, als das Vorgeſtellte, vorgeſtellt wird, ein *Begriff*. Der Stoff dieſer Vorſtellung iſt nicht der rohe Stoff, der Stoff der Anſchauung, ſondern der durch die Spontaneität bereits zur Vorſtellung erhobene Stoff, oder die Vorſtellung ſelbſt, welche in Rückſicht des durch ſie auf den Gegenſtand bezogenen, des Vorgeſtellten, Mannigfaltigen, der Merkmale des Gegenſtandes, durch ein Verbinden dieſer Merkmale zu einer neuen Vorſtellung erhoben wird, die das vorgeſtellte Mannigfaltige begreift, und ſich vermittelſt deſſelben auf den durch dieſe Merkmale beſtimmten Gegenſtand bezieht.

§. XLV.

Das *Erkenntniſsvermögen überhaupt* beſteht aus dem Vermögen der *Anſchauungen* und der *Begriffe*.

Wir haben alſo hier den beſtimmten Unterſchied zwiſchen dem *Vorſtellungsvermögen überhaupt,*

haupt, und dem Vorstellungsvermögen in wie ferne dasselbe *Erkenntnissvermögen* ist, gefunden; und gleichwie wir das Vorstellungsvermögen in seinen beyden wesentlichen Bestandtheilen durch die in seiner Natur bestimmten *Formen der Receptivität* und *der Spontaneität* kennen gelernt haben: so werden wir gegenwärtig das Erkenntnissvermögen durch die in seiner Natur bestimmte *Form* seiner Bestandtheile kennen lernen, nachdem wir diese Form aus den Wirkungen der beym Erkennen beschäftigten Vermögen, den *Anschauungen* und den *Begriffen*, werden entwickelt haben.

Nichts kann den Lesern, die mich bisher verstanden haben, begreiflicher seyn, als *dass*, und *warum* das Erkenntnissvermögen bisher so gut als ganz verkannt werden musste. Man hat bisher freylich allgemein eingesehen, dass der Verstand (das Vermögen der Begriffe in engerer Bedeutung) zur Erkenntniss nothwendig sey. Allein da man den Begriff der Vorstellung völlig unbestimmt gelassen hat, und folglich auch den Begriff des *Begriffes überhaupt* wohl unbestimmt lassen *musste;* so war es auch unmöglich bestimmt anzugeben, worin denn eigentlich das Geschäft des Verstandes beym Erkennen bestünde. Man verwechselte daher den *Verstand* mit dem *Erkenntnissvermögen*, und schrieb das Erkennen ohne Unterschied dem Verstande zu; worin man um so weniger etwas ungereimtes finden konnte, da man den wesentlichen Unterschied zwischen Anschauung und Begriff ganz verkannte, und dem Verstande Anschauungen sowohl, als Begriffe zuschrieb. Die Täuschung war um so unvermeidlicher, da bey jeder Erkenntniss zwey verschiedene Vorstellungen

vor-

vorkommen, die in einem Bewufstseyn verbunden werden, welches Verbinden zweyer Vorstellungen eine Handlung des Verstandes ist, und Urtheilen in weiterer Bedeutung heifst. Wir werden in der unmittelbar folgenden Untersuchung an dem *Vermögen der Anschauungen* ein besonderes vom Verstande wesentlich verschiedenes, aber mit ihm zur Erkenntnifs überhaupt gleich unentbehrliches Vorstellungsvermögen kennen lernen, dem der Name *Sinnlichkeit* in der eigentlichsten Bedeutung zukömmt.

Theorie der Sinnlichkeit.

§. XLVI.

Der *Grundbegriff der Sinnlichkeit* mufste bisher nothwendig verfehlt werden, in wie ferne man in denselben Merkmale, die nicht dem blossen Vorstellungsvermögen, sondern dem Subjekte desselben (als Substanz) angeblich oder wirklich zukommen, aufgenommen hat.

So verschieden die Fragen sind: Wie mufs die vorstellende Substanz beschaffen seyn, wenn sie *sinnlicher* Vorstellungen fähig seyn soll? und: Wie mufs das Vorstellungsvermögen beschaffen seyn, wenn es sinnlicher Vorstellungen fähig seyn soll? — Woraus *entsteht?* — und worin *besteht* die Sinnlichkeit des Vorstellungsvermögens? — so sehr wurden

wurden sie bisher vermengt und verwechselt. So wie man z. B. durch die Unterscheidung des *Ichs* von der vorgestellten Organisation veranlasset wurde, das Ich für eine von der Organisation ganz verschiedene, für sich bestehende, Substanz zu halten: eben so glaubte man sich durch die Erfahrung, welche an den *fünf Werkzeugen* der Organisation eben so viele Kanäle gewahr werden läst, durch welche das vorstellende Subjekt mit dem Stoffe der Vorstellungen von Dingen ausser uns versehen wird, berechtiget, die Empfänglichkeit des vorstellenden Subjektes ohne bestimmten Unterschied von der Organisation abhängen zu lassen. Man war daher auch mit der Antwort auf die Frage: Worin besteht die Sinnlichkeit? bald fertig. „Sie besteht, hiess es, in dem Vermögen vermittelst der Organe afficiert zu werden" oder „In der Einschränkung der vorstellenden Kraft, durch die derselben beygesellte Organisation" und jede dieser Antworten nahm den organischen Körper mehr oder weniger unter die Erklärungsgründe der Sinnlichkeit, unter die Merkmale ihres Begriffes auf. Dadurch aber war nun keineswegs die vorgelegte, sondern eine von derselben ganz verschiedene Frage beantwortet; nämlich die Frage: Wie ist die Sinnlichkeit in dem vorstellenden *Subjekte* vorhanden? eine Frage, die, wenn sie überhaupt einer Antwort fähig ist, nur dann erst beantwortet werden kann, wenn die von ihr verschiedene: Was hat man sich denn unter der Sinnlichkeit zu denken? beantwortet ist. Denn wie kann davon, ob Eine, oder zwey Substanzen, ob Ein Geist allein oder ein Geist in Verbindung mit einem Körper das Subjekt der *Sinnlichkeit* ausmachen? die Rede seyn, wenn man noch nicht mit sich selbst, und mit seinen Gegnern

darüber

darüber einig ist, was man unter *Sinnlichkeit* zu verstehen habe.

„Jeder Schulknabe," höre ich hier einen unsrer Populärphilosophen mir in die Rede fallen, „weiss, was er sich unter Sinnlichkeit zu denken habe; und Philosophen sollten sich bisher darüber nicht verstanden haben?" — Ja freylich jeder Schulknabe; und vielleicht auch der Popularphilosoph, so lange er nur Schulknaben vor sich hat. Allein man lasse ihn auf dem Kampfplatze gegen die leidigen *Materialisten* auftreten; so wird er auf einmal vergessen haben, dass er unter *Sinnlichkeit* nichts verstehen wolle, als was die ganze Welt darunter versteht. Es wird sich dem aufmerksamen Beobachter, der freylich kein Popularphilosoph seyn darf, bald genug zeigen, dass der Spiritualist so wenig als der Materialist einen allen Menschen gemeinschaftlichen Begriff vom sinnlichen Vorstellungsvermögen habe. Denn der eine wird in seinen Begriff von der Sinnlichkeit neben dem Merkmale der Organisation auch noch die unkörperliche Substanz; der andere aber nur die Organisation allein aufnehmen; und es wird sichtbar genug werden, dass beyde streitenden Parteyen gerade über dasjenige, worüber sie als etwas ausgemachtes nicht streiten, über den Begriff der *blossen* Sinnlichkeit, eben so sehr verschieden denken, als über den eigentlichen Streitpunkt selbst, (die Natur der Seele) den sie unvermerkt in ihre gemeinschaftlichen Prämissen aufgenommen haben.

Man ist in der philosophischen Welt über die Bedeutung des Wortes *Sinnlichkeit* nur so lange einig, als man nicht genöthiget ist, sich ausdrücklich über dieselbe zu erklären; so wie über die Be-

 deutun-

deutungen der Worte: *Kraft*, *Natur*, *Gott*, u. d. m. So lange nun in dem entwickelten Begriffe der Sinnlichkeit ein Merkmal vorkömmt, worüber die philosophische Welt uneinig ist, so lange die vorstellende Substanz, und der organische Körper unter die Merkmale dieses Begriffes gezählt werden; so lange ist zwischen den Materialisten und Spiritualisten, ich will nicht sagen auf einen Frieden, sondern nicht einmal darauf zu rechnen, daſs sie selbst jemals recht wissen, worüber sie streiten. Sie haben wesentlich verschiedene Begriffe von der Natur des vorstellenden Subjektes in,wie ferne dasselbe Substanz ist, indem es der Materialist für eine *zusammengesetzte*, der Spiritualist aber für eine *einfache* Substanz hält. Sobald sie sich also die Sinnlichkeit als Beschaffenheit der vorstellenden Substanz, und nicht als blosse Beschaffenheit des Vorstellungsvermögens denken, so denken sie von der Sinnlichkeit wesentlich verschieden. Und doch müſsten sie bey dem Worte Sinnlichkeit genau eben dasselbe denken, wenn sie sich über die Frage: Wie muſs das Subjekt der Sinnlichkeit beschaffen seyn, einander verstehen, das heiſst, wenn sie auch nur wissen sollten, worüber sie denn eigentlich streiten.

Es muſs also einen Begriff der Sinnlichkeit geben, der eben derselbe bleibt, man mag das Subjekt der Sinnlichkeit im Körper, oder in einem Geiste, oder in Geist und Körper zugleich aufsuchen; und dieser ist der Begriff vom blossen sinnlichen Vorstellungsvermögen. Dieser Begriff wird *verfälscht*, sobald man das *Subjekt* der Sinnlichkeit unter seine Merkmale aufnimmt: denn er hört dann sogleich auf Begriff des *blossen Vermögens* zu seyn.

feyn. Alle Feftfetzung feiner eigenthümlichen Merkmale wird in dem Augenblicke unmöglich, wo man ihm ein fremdes Merkmal aufgedrungen hat. Ja, auch fogar die Frage: welches ift das Subjekt des Prädikates Sinnlichkeit? hat keinen Sinn mehr, fobald das gefuchte Subjekt unter die Merkmale des Prädikates aufgenommen wird. Die Frage: Ift der Geift allein, oder Geift und Körper zugleich, oder der Körper allein das Subjekt der Sinnlichkeit? wird baarer Unfinn; wenn man unter Sinnlichkeit fchon das Vermögen eines Körpers allein wie die Materialiften; oder eines mit einem Körper verbundenen Geiftes, wie die Spiritualiften, oder auch gar eines Geiftes allein, wie die Idealiften, verfteht.

Indeffen, fo lange die eigenthümlichen Merkmale des bloffen finnlichen Vorftellungsvermögens noch nicht gefunden waren, war auch nichts natürlicher, als diefe leidige Verwechslung der Befchaffenheit des Vermögens mit der Befchaffenheit der Subftanz. Denn man mufste doch gewiffe Merkmale haben, wenn man fich die Sinnlichkeit beftimmt denken wollte. Man nahm fie daher, wo man fie zu finden glaubte; und fie wurden jedem denkenden Kopfe durch dasjenige, was er (ohne Unterfuchung des Vorftellungsvermögens) von feinem vorftellenden Subjekte theils aus der Erfahrung, theils aus feinem metaphyfifchen Syfteme zu wiffen glaubte, aufgedrungen. Sie waren daher keine andern als die angeblichen Merkmale der Subftanz, oder der Subftanzen, welche vorftellen; und indem man *an ihnen* die Merkmale des finnlichen Vorftellungsvermögens bereits gefunden zu haben glaubte, wurde die Auffuchung und Entdeckung der eigentlichen Merkmale des bloffen

Vorstellungsvermögens dadurch eben so sehr gehindert, als die Unbekanntschaft mit den Wahren die Anhänglichkeit an den Falschen beförderte.

Indem ich aber hier erkläre, dass ich den organischen Körper und jede der ihm eigenthümlichen Beschaffenheiten für kein Merkmal des blossen sinnlichen Vorstellungsvermögen halten könne; so erkläre ich dadurch das Subjekt des Vorstellungsvermögens eben so wenig für einen Geist als für einen Körper, und glaube damit eben so wenig den Spiritualismus zu unterstützen, als den Materialismus zu widerlegen. Ich schränke meine Behauptung auf das blosse sinnliche Vorstellungsvermögen ein, aus welchem ich das durchaus nicht in ihm hineingehörige Merkmal der Organisation entfernt wissen will; das Subjekt des Vorstellungsvermögens mag an sich bloss Geist, oder bloss Körper, oder Geist und Körper zugleich seyn.

So wie wir den Begriff des blossen Vorstellungsvermögens überhaupt, nachdem wir die nicht in ihm gehörigen heterogenen Merkmale entfernt haben, aus dem Begriff der Vorstellung überhaupt, bestimmt haben, so muss sich auch der Begriff des blossen sinnlichen Vorstellungsvermögens, nachdem er von den ihn verwirrenden Merkmale der Organisation gereinigt ist, aus dem Begriffe der blossen sinnlichen Vorstellung bestimmen lassen.

§. XLVII.

Die blosse Vorstellung heisst *sinnlich* in wie ferne sie durch die Art wie die Receptivität afficiert wird, unmittelbar entstanden ist.

Dieser

Dieſer Erklärung zufolge iſt der Stoff der ſinnlichen Vorſtellung unmittelbar das durch das Afficiertwerden gegebene, und folglich nicht, wie beym Begriffe, das bereits durch eine andere Vorſtellung vorgeſtellte. Die Form dieſer Vorſtellung kann daher nur in der Verbindung des gegebenen, in wie ferne es gegeben iſt, beſtehen; während die Form eines Begriffes in der Verbindung des Vorgeſtellten, und folglich bereits in einer Vorſtellung verbundenen beſteht. Bey der *ſinnlichen Vorſtellung* iſt alſo die Spontaneität weniger beſchäftiget, als beym *Begriffe.* Bey dieſem erzeugt ſie aus einer bereits vorhandenen Vorſtellung eine neue, die ihre Entſtehung unmittelbar der bloſſen Handlung der Spontaneität verdankt; bey der ſinnlichen Vorſtellung aber bringt ſie nur die bloſſe Form an den gegebenen Stoffe einer Vorſtellung hervor, die ihre Entſtehung unmittelbar dem bloſſen Afficiertſeyn der Receptivität verdankt. Bey der ſinnlichen Vorſtellung verbindet ſie den bloſſen Stoff; wodurch nur eine *einzige* Vorſtellung Einheit erhält. Beym Begriffe verbindet ſie das ſchon vorgeſtellte Mannigfaltige, und giebt dadurch *zweyen Vorſtellungen* Einheit. Ich will die Spontaneität, in wie ferne ſie ſich bey der ſinnlichen Vorſtellung thätig erzeigt, den *erſten Grad* der Spontaneität, und ihre Handlung die im bloſſen Zuſammenfaſſen des Gegebenen beſteht, die *Apprehenſion* nennen.

Bey der ſinnlichen Vorſtellung verhält ſich das Vorſtellungsvermögen mehr *leidend* als *thätig.* Die Spontaneität hat hier an dem Stoffe nicht den geringſten Antheil (wie beym Begriffe, deſſen Stoff, die Anſchauung, von der Spontaneität bearbeitet iſt), und das Hervorbringen der Form iſt hier keine

 unge-

ungezwungene Handlung, sondern ein durch Einwirkung auf die Receptivität abgedrungenes Entgegenwirken. Diese Vorstellung entsteht also mehr durch ein Leiden als ein Wirken des Gemüthes.

Diese Bemerkung ist sehr alt in der philosophischen Welt; hat aber bey aller ihrer Richtigkeit zu manchem philosophischen Vorurtheile Veranlassung gegeben. Indem man nämlich die Thätigkeit des Vorstellungsvermögens mit dem *Verstande* verwechselte, und nur dort Thätigkeit annahm, wo man den Verstand wirksam glaubte, so schrieb man dem Verstande diejenigen Vorstellungen zu, an denen er durch Verbindung der zusammengehörigen und folglich Trennung der nichtzusammengehörigen Merkmale eines Gegenstandes seine Urtheilskraft beweiset — die *deutlichen*. Und so blieben der Sinnlichkeit allein diejenigen übrig, die der Verstand nicht bearbeitet hatte, die *undeutlichen*; welche man auch oft ohne Unterschied die *Verworrenen* nannte. Man glaubte daher *Sinnlichkeit* und *Verstand* sehr richtig charakterisiert zu haben, wenn man die eine für das Vermögen undeutlicher, den andern für das Vermögen deutlicher Vorstellungen erklärte. Durch die Unbestimmtheit des Begriffes der Vorstellung überhaupt war man gehindert wahrzunehmen, daſs alle Vorstellungen, die deutlichen sowohl, als die undeutlichen, in wie ferne sie einen gegebenen Stoff voraussetzten, von dem sich leidend verhaltenden, und in Rücksicht ihrer Form vom thätigen Vermögen abhiengen; und daſs das sich leidend verhaltende Vermögen, die Receptivität, keine Einschränkung der Thätigkeit, kein verwirrendes Unvermögen, sondern ein wesentlicher Bestandtheil des Vorstellungs-

lungsvermögen seyn müsse, ohne welche sich selbst die Spontaneität desselben nicht denken liefse. Man wird in der Folge einsehen, welche Verwirrungen aus jener mifslungenen Erklärung der Sinnlichkeit in der Philosophie erfolgen mufsten.

§. XLVIII.

Die sinnliche Vorstellung heifst *Empfindung* im engeren Sinne, in wie ferne sie auf das Subjekt; *Anschauung*, in wie ferne sie auf das Objekt bezogen wird.

In wie ferne die sinnliche Vorstellung aufs Subjekt bezogen wird, ist sie nichts als eine durchs Afficiertwerden der Receptivität und die Gegenwirkung der Spontaneität bewirkte Veränderung im Zustande des Subjektes, bey der sich dasselbe mehr leidend als wirkend verhält; — dasjenige, was man mit dem Worte *Empfindung* in eigentlichster Bedeutung bezeichnet. Man hat oft, aber jedesmal sehr unrichtig die Empfindung für Bewufstseyn der Veränderung des Zustandes erklärt. Die Empfindung ist die Veränderung des Zustandes selbst, nicht das Bewufstseyn derselben. Dieses setzt Vorstellung der Veränderung des Zustandes, Vorstellung der Empfindung voraus, und ist dann Bewufstseyn der Empfindung, ein *klares* Bewufstseyn. Zu jeder Empfindung im engeren Sinne gehört freylich Bewufstseyn, in dem die Empfindung in der aufs Subjekt *bezogenen* sinnlichen Vorstellung besteht; aber nicht zu jeder Empfindung gehört Bewufstseyn der Empfindung, so wenig als zu jeder Vorstellung Bewufstseyn der Vorstellung. Die sinnliche Vorstellung ist nur in so fern blosse

Veränderung des Zustandes, als sie aufs Subjekt bezogen wird. Diess Bezogenwerden ist ihr alsa als *Empfindung* wesentlich. In wie ferne nun das Bezogenwerden einer blossen Vorstellung aufs Subjekt, ohne Bezogenwerden derselben aufs Objekt unmöglich ist, und in wie ferne das Bezogenwerden der sinnlichen Vorstellung aufs Objekt, *Anschauung* heisst; in so ferne ist keine Empfindung ohne Anschauung, und keine Anschauung ohne Empfindung möglich.

Das *Bezogenwerden* der sinnlichen Vorstellung aufs Objekt, eine der beyden *Handlungen*, woraus das Bewusstseyn besteht, macht die sinnliche Vorstellung zur *Anschauung*. Daher haben diejenigen, welche die Thätigkeit des Gemüthes mit dem Verstande verwechselten, dem Verstande das Vermögen der Anschauung eingeräumt. Allein nicht die blosse Thätigkeit, so wenig als die blosse Empfänglichkeit, sondern beyde zusammengenommen, sind beym Anschauen beschäftiget; obgleich weit mehr *diese*, als jene; da sich das Gemüth beym Anschauen mehr leidend als thätig verhält. Der Verstand, das Vermögen der Begriffe, denkt, und vermag nicht anzuschauen, diess kömmt lediglich dem sinnlichen Vorstellungsvermögen zu, das aber freylich, so lange der Begriff der Vorstellung in seiner Unbestimmtheit blieb, nie genau genug vom Verstande unterschieden werden konnte.

In dem der Anschauung wesentlichen unmittelbaren *Bezogenwerden* der sinnlichen Vorstellung auf den Gegenstand, liegt auch zum Theil der Grund der *optischen Täuschung* des Gemüthes, durch welche wir die *Dinge an sich* vorzustellen meynen. Die Vorstellung, die unmittelbar

telbar durch das was dem Gegenſtande entſpricht, den Stoff, entſtanden iſt, die unmittelbar dasjenige enthält, was dem Gegenſtande zukömmt, ſich unmittelbar auf ihn bezieht, wird beym Anſchauen dem Gegenſtande, der nur durch ſie, nicht an ſich ſelbſt dem Gemüthe gegenwärtig iſt, *beygelegt.* Die Anſchauung wird alſo mit dem Gegenſtande verwechſelt; und dieſs um ſo mehr, da beym *bloſſen Anſchauen*, auf welches auch der Begriff und alle diskurſive Erkenntniſs zurückgeführt werden muſs, der Gegenſtand *keineswegs* als von der *Anſchauung verſchieden* vorgeſtellt wird. Wenn alſo nicht eine vollſtändige Unterſuchung desjenigen, was der *bloſſen* Vorſtellung in wieferne ſie von den Gegenſtänden verſchieden iſt, und was der Anſchauung *als bloſſen Vorſtellung* ausſchlieſſend zukömmt, vorhergegangen iſt: ſo müſſen *alle* Prädikate, die bey der Zergliederung der beſondern Anſchauungen, z. B. der Körper, entdeckt werden, den Gegenſtänden an ſich (z. B. Demjenigen, was der Anſchauung des Körpers auſſer dem Gemüthe entſpricht) ohne Unterſchied beygelegt werden.

Man war bisher darüber einig die Vorſtellungen individueller Dinge Anſchauungen zu nennen, und ſie von den Vorſtellungen der *Geſchlechter*, (mehreren Dingen gemeinſchaftlicher *Merkmale*) zu unterſcheiden; ohne ſich durch dieſe Unterſcheidung auffordern zu laſſen, der Sinnlichkeit ihre ausſchlieſſende Anſprüche auf die Anſchauungen einzuräumen; da man doch die Vorſtellungen der Geſchlechter dem Verſtande zueignete. Gleich wie aber jede Vorſtellung eines abgeſonderten Merkmals aus der unmittelbaren Vorſtellung des Gegenſtandes durch Handlung des Verſtandes, und

 nicht

nicht aus den unmittelbaren Afficiertwerden entstanden seyn muss; so kann hingegen eine unmittelbare Vorstellung des Gegenstandes nur aus dem unmittelbaren Afficiertseyn, aus dem Eindrucke auf die Receptivität entstehen; indem sie dem Gemüthe den Gegenstand vorhält, wie er blofs allein durch dasjenige, was unmittelbar ihm allein angehört, d. h. den Stoff der Vorstellung bestimmt ist; ohne dafs der Verstand die einzelnen Merkmale, welche den Inhalt der Anschauung ausmachen, nach seinen Gesetzen geordnet, verbunden und getrennt hätte.

Das unmittelbare Entstehen durch die Art des Afficiertseyns ist der gemeinschaftliche Charakter der Empfindung, der Anschauung und der sinnlichen Vorstellung überhaupt; und das Vorstellungsvermögen hat in so ferne Sinnlichkeit, als es das bestimmte Vermögen hat, durch die Art wie die Receptivität afficiert wird zu Vorstellungen zu gelangen.

§. XLIX.

Das Vermögen durch die Art und Weise wie die Receptivität afficiert wird zu Vorstellungen zu gelangen, heifst *Sinnlichkeit* im engeren Verstande.

Ich sage im engeren Verstande, um dieses näher bestimmte Vermögen der *sinnlichen Vorstellungen* von der Receptivität in wie ferne dieselbe zum Vorstellungsvermögen überhaupt gehört, und die in wie ferne unter ihr das sich beym Vorstellen überhaupt leidend verhaltende Vermögen verstanden wird, *Sinnlichkeit in weiterer Bedeutung* heifsen kann, zu unterscheiden. Unter der Receptivität

vität überhaupt wird ein wesentlicher Bestandtheil des Vorstellungsvermögens überhaupt, unter der Sinnlichkeit in engerer Bedeutung aber ein wesentlicher Bestandtheil des Erkenntnissvermögens verstanden. Receptivität ist die bestimmte Empfänglichkeit für den Stoff zur Vorstellung überhaupt; Sinnlichkeit in engerer Bedeutung das bestimmte Vermögen für solche Vorstellungen, welche unmittelbar durch die Art des Afficiertwerdens entstehen.

In dieser Erklärung wird die Sinnlichkeit als eine bestimmte Beschaffenheit des Vorstellungsvermögen angegeben, die demselben in so ferne zukommt, als es Vorstellungen erzeugen kann, die unmittelbar durch die Art des Afficiertwerdens entstehen. Die Sinnlichkeit kommt also dem vorstellenden Subjekte zu, in wie ferne dasselbe ein auf diese Art bestimmtes *Vorstellungsvermögen*, nicht in wie ferne dasselbe einen organischen Körper hat, oder selbst organischer Körper ist. Ob, und wie die Sinnlichkeit durch die Organisation *entstehe*, wird hier weder behauptet noch geläugnet. Es wird hingegen behauptet, dass sie in einem bestimmten Vermögen des vorstellenden Subjektes und zwar in einer bestimmten Beschaffenheit seines Vorstellungsvermögens — und folglich verneint, dass sie in der *Organisation*, die kein blosses Vorstellungsvermögen ist, *bestehe*, ohne übrigens zu bestimmen, ob das Vorstellungsvermögen der Organisation, oder einem von ihm unterschiedenen Wesen angehöre.

„Aber sind nicht allen sinnlichen Vorstellungen gewisse Veränderungen in der Organisation wesentlich?" Es ist nicht zu läugnen, dass gewisse Vorstellun-

stellungen, und zwar alle diejenigen, deren Stoff durch die sogenannten fünf Sinne geliefert wird von den Veränderungen, in der Organisation und in so ferne auch von der Beschaffenheit der Organisation abhängen, dass diese Vorstellungen die ersten in unsrem Gemüthe zur Wirklichkeit kommen, und dass aller objektive Stoff in ihnen zuerst vorkomme. Aber so unentbehrlich sie zu den sinnlichen empirischen Vorstellungen, und in wie ferne sinnliche empirische Vorstellungen allen übrigen vorhergehen müssen, zur Wirklichkeit jeder Vorstellung überhaupt seyn mögen; so gehören sie gleichwohl nur zu den *äussern* Bedingungen der sinnlichen Vorstellungen, nicht zu den *innern*, das heisst zu denjenigen, welche Bestandtheile der blossen sinnlichen Vorstellung überhaupt sind. Sie machen keineswegs das sinnliche Vorstellungsvermögen aus. Die Organisation kann selbst nur dadurch Gegenstand unsrer Vorstellungen werden, dass eine Anschauung auf sie bezogen wird, das heisst eine Vorstellung, welche durch die Art des Afficiertwerdens entstanden ist, und folglich Sinnlichkeit des Vorstellungsvermögens voraussetzt. Auch die Veränderungen in der Organisation, in wie ferne sie selbst vorstellbar sind, setzen Sinnlichkeit im Vorstellungsvermögen voraus, die folglich in so ferne unmöglich aus dem Vermögen dieser Veränderungen *bestehen* kann. In wie ferne sie aber nicht vorstellbar sind, lässt sich auch ihr Zusammenhang mit dem, was im vorstellenden Subjekte *an sich*, das ebenfalls nicht vorstellbar ist, vorgehen mag, unmöglich angeben. Die Materialisten und Spiritualisten erklären also in wie ferne sie den organischen Körper und seine Veränderungen in den Grundbegriff der Sinnlichkeit aufnehmen, die

Sinn-

Sinnlichkeit durch etwas was felbst Sinnlichkeit voraussetzt; in dem sie Objekte, die nur durch Sinnlichkeit vorstellbar sind zur innern Bedingung der blossen sinnlichen Vorstellung machen. Sie mögen selbst darüber urtheilen, ob sie dabey weiser zu Werke gehn, als wenn sie die Sichtbarkeit der Gegenstände lieber von den Gegenständen als vom Auge ableiten wollten.

Die Receptivität des Vorstellungsvermögens muss auf zweyerley sehr verschiedene Arten afficiert werden: von *aussen*, d. h. durch etwas vom blossen Vorstellungsvermögen verschiedenes; und von *innen* durch ihre eigene Spontaneität.

§. L.

In wie ferne die sinnliche Vorstellung durch die Art wie die Receptivität von aussen afficiert wird, entsteht, heisst sie in ihrer Beziehung aufs Subjekt *äussere Empfindung*, in Beziehung aufs Objekt — *äussere Anschauung*; die bestimmte Fähigkeit der Receptivität aber von aussen afficirt zu werden — der *äussere Sinn*.

Dieser dem Gemüthe angehörige äussere Sinn wurde gewöhnlich mit der Reitzbarkeit oder Empfänglichkeit der Organisation verwechselt. Man müsste von dem vorstellenden Subjekte *an sich* und als *Substanz*, Vorstellung haben, wenn es ausgemacht werden sollte: *Wie* der äussere Sinn in demselben vorhanden sey, d. h. *ob* und in *wie ferne* derselbe aus der Organisation und ihren Beschaffenheiten entstehe, und ob das vorstellende Subjekt ohne

ohne Organisation keinen äussern Sinn haben würde. Aber um zu wissen, dass man unter dem äussern Sinne nicht die Reitzbarkeit der Organisation denken dürfe, dazu braucht man nur einen bestimmten Begriff vom *Vorstellungsvermögen* zu haben, der ganz vom Subjekte abstrahiert, die blosse *Form* des Vorstellungsvermögens enthält, und nur, worin sie bestehe, nicht woraus sie entstehe, aussagt. Der äussere Sinn, das ist die bestimmte Empfänglichkeit für den objektiven Stoff muss selbst der Organisation und ihrer Reitzbarkeit, in wie ferne diese empfindbar und anschaulich seyn sollen, im Gemüthe *vorhergehen*. Ich weiss aus der Erfahrung, dass aller Stoff, der den Vorstellungen ausser mir befindlicher Gegenstände entspricht, durch die sogenannten *fünf sinnlichen Werkzeuge* modificiert werde; aber Ich bin mir auch dieser fünf sinnlichen Werkzeuge als Gegenstände bewusst, die ich in dem deutlichen Bewusstseyn derselben von *mir* als vorstellendem Subjekte unterscheiden, und unter die Gegenstände ausser mir zählen muss. Das Afficiertseyn dieser Werkzeuge, in wie ferne mir dasselbe vorstellbar ist, muss von dem zur blossen Vorstellung gehörigen Afficiertseyn der Receptivität unterschieden seyn; und setzt folglich selbst wieder Receptivität des Vorstellungsvermögens als *a priori* im Gemüthe vorhanden voraus. Die Empfänglichkeit also der fünf sinnlichen Werkzeuge gehört zwar zu meinem sinnlichen Vorstellungsvermögen; aber nicht als ein *a priori* in demselben vorhandener Bestandtheil, sondern als eine *Modifikation* desselben, die den äussern Sinn als bestimmt gegeben voraussetzt; mit einem Worte, die fünf Sinne gehören dem äussern Sinne des Gemüthes bloss als fünf *empirische*, nur

aus

aus der Erfahrung bekannte, durch äufseren Eindruck *in* der Vorstellung gegebene, *Modifikationen* an. Sie gehören nicht zur Form der finnlichen Vorstellung überhaupt, sondern nur zu den Bestimmungen des *Stoffes* gewisser finnlicher Vorstellungen von Dingen ausser uns. Sie selbst können nur durch Vorstellungen *a posteriori*, in welchen ihnen ein dem Vorstellungsvermögen von aussen gegebener Stoff entspricht, vorgestellt werden.

Aller Stoff, der durch und an dem organischen Körper gegeben ist, ist dem Gemüthe von aussenher gegeben, und wird in so ferne auf einem ausser dem Gemüthe befindlichen Gegenstand, dergleichen die Organisation, so weit wir dieselbe vorstellen können, selbst ist, bezogen. Die Vorstellung, welche durch die Art des Afficiertwerdens und zwar vermittelst eines der Beschaffenheit der finnlichen Werkzeuge gemäfs modificierten Eindrucks entsteht, ist in wie ferne sie auf das Subjekt bezogen wird, nichts als eine Veränderung des vermittelst der Organe afficierten Gemüthes, *äussere* Empfindung; und in wie ferne sie auf ihren Gegenstand bezogen wird, *äussere* Anschauung. Bey den sogenannten Vorstellungen des Gesichtes ist diefs einleuchtend genug, wo der Gegenstand, welcher dem durch die Veränderung des Organes erhaltnen Stoffe entspricht, mit der gröfsten Bestimmtheit als ausser uns befindlich vorgestellt wird. Bey den Vorstellungen der verworrneren, gröberen Sinne, zum Beyspiel, bey den Empfindungen der durch keinen bestimmten Gegenstand gereizten Geschlechtsluft, wird freylich dem Gemüthe durch die Veränderungen im Organe kein von der Veränderung des Gemüthes unterschiedener Gegenstand vorge-

vorgehalten; allein das Organ selbst, in welchem der objektive Grund der Veränderung liegt, ist wenigstens im *deutlichen* Bewusstseyn ein ausser dem Gemüthe vorgestellter Gegenstand. Bestünde nun die Sinnlichkeit jeder Vorstellung überhaupt in den Veränderungen der Organisation, so würde es keine anderen als äussere, das heisst solche sinnliche Vorstellungen geben können, die auf etwas ausser dem Gemüthe bezogen werden; und es würde keine sinnlichen Vorstellungen geben können, die im deutlichen Bewusstseyn derselben auf nichts ausser dem Gemüthe befindliches bezogen werden; keine *innere* Empfindungen und *innere* Anschauungen.

§. LI.

In wie ferne die sinnliche Vorstellung durch die Art wie die Receptivität von innen afficiert wird, entsteht, heisst sie in ihrer Beziehung aufs Subjekt *innere Empfindung;* aufs Objekt — *innere Anschauung;* die bestimmte Fähigkeit der Receptivität aber von innen afficiert zu werden — der *innere Sinn.*

Dadurch dass die Spontaneität das der Receptivität von aussenher gegebene Mannigfaltige verbindet (ihm die Form der Vorstellung giebt), wird die von aussen afficierte Receptivität bey jeder Vorstellung des äussern Sinnes auch von *innen* durch die Spontaneität afficiert; und jede äussere Empfindung heisst nur in Rücksicht ihres von aussenher gegebenen Stoffes eine äussere, ist aber zugleich in wie ferne beym Auffassen dieses Stoffes die Receptivität auch von innen afficiert werden musste, wodurch

wodurch jener Stoff zu etwas dem Gemüthe angehörigen ward, *innere Empfindung.*

Auch giebt es *bloſſe* innere Empfindungen, das heiſst ſolche, die unmittelbar *bloſs* durch die von der Spontaneität afficierte Receptivität entſtanden ſind. Das deutliche Bewuſstſeyn der *Empfindung* iſt vom deutlichen Bewuſstſeyn des *Gedankens*, oder des Begriffes, weſentlich verſchieden. Bey dem letztern ſtellt das Gemüth ſich ſelbſt durch das Prädikat der vorſtellbaren Form der Spontaneität, als verbindend des Mannigfaltigen, als *denkend*; beym erſtern hingegen durch das Prädikat der vorſtellbaren Form der Receptivität, als empfangend des Mannigfaltigen, *als Empfindend* dadurch vor, daſs es die Art und Weiſe, die *Form* des Empfangens (die Form der Receptivität) als etwas ſeinem Vermögen eigenthümliches in einer Vorſtellung *a priori* vorſtellt. Dieſs iſt aber nur dadurch möglich, daſs die Spontaneität, die im bloſſen Vermögen *a priori* beſtimmte Form der Receptivität, in einer derſelben entſprechenden Vorſtellung durch ein jener Form gemäſſes Afficieren der Receptivität als bloſſen Stoff der Vorſtellung beſtimmt. Die durch dieſes Afficiertwerden entſtandene Vorſtellung iſt nun in Rückſicht ihrer Beziehung aufs Subjekt *bloſſe innere* Empfindung, in Rückſicht des Objektes aber (der Form der Receptivität) *innere Anſchauung.*

Der innere Sinn iſt zwar mit dem äuſſern in *einer* und *ebenderſelben* Receptivität vorhanden; aber als ein von dem äuſſern weſentlich verſchiedenes Vermögen. Der *äuſſere* Sinn iſt die beſtimmte Empfänglichkeit für Eindrücke von Ge-

 genſtän-

genständen, die ausser dem vorstellenden Subjekte vorhanden sind; der *Innere* die bestimmte Empfänglichkeit für Eindrücke der dem vorstellenden Subjekte eigenthümlichen Spontaneität. Der dem äusseren Sinne gegebene Stoff bezieht sich auf Gegenstände ausser dem Vorstellenden; der dem innern Sinne gegebene Stoff hingegen theils auf blosse Veränderungen im vorstellenden Subjekte, theils (in der Vorstellung *a priori*) auf die Formen des Vorstellungsvermögens, und folglich auf eigenthümliche Beschaffenheiten des vorstellenden Subjektes, in wie ferne es vorstellend ist.

Da die Sinnlichkeit wesentlich aus dem inneren und äusseren Sinne besteht, die Organisation aber und die fünf Sinne, in wie ferne sie vorstellbar sind, zum Vorstellungsvermögen nur als empirische Modifikationen des *äussern* Sinnes gehören; so raubt jede Definition der Sinnlichkeit überhaupt, welche die Organisation unter die Merkmale der Sinnlichkeit aufnimmt, der Sinnlichkeit die eine wesentliche Hälfte ihres Vermögens, nämlich den inneren Sinn, und ist folglich für den Grundbegriff der Sinnlichkeit zu enge.

Eine Folge dieser unrichtigen Definition der Sinnlichkeit war, dass man den *inneren Sinn* gewöhnlich mit dem *Bewusstseyn* verwechselte, und die demselben eigenthümlichen Vorstellungen theils dem *äussern Sinne*, theils dem *Verstande* zueignete. Diess letztere gilt insonderheit von den *Spiritualisten*, welche die deutlichen Vorstellungen ohne Unterschied dem Verstande zuschrieben, und denselben für das Vermögen hielten, das was an den Sinnlichen (ihrem Systeme zufolge durch die Organi-

Organifation modificierten Vorftellungen) reel, den *Dingen an fich* angemeffen wäre, anzufchauen.

Es ift fchwer im Allgemeinen anzugeben, was irgend eine ganze philofophifche Sekte, felbft in Rückficht auf ihre Hauptfätze, über welche fie gegen andere Sekten gemeine Sache macht, eigentlich feftgefetzt habe. Denn meiftens befteht die Uebereinftimmung der einzelnen Köpfe einer Sekte mehr in gemeinfchaftlichen Ausdrücken und Formeln, die jeder denkende Kopf auf feine eigene Weife beftimmt, als in allgemeingültig beftimmten Grundbegriffen und Grundfätzen. Mancher Spiritualift wird mir daher widerfprechen, wenn ich behaupte, feine Sekte fchränke die finnlichen Vorftellungen auf diejenigen ein, die von der Organifation abhängen. Er wird mich vielleicht auf *Baumgartens Metaphyfik* verweifen, in welcher es S. 182. der neuften von Hrn. *Eberhard* veranftalteten Ausgabe heifst: „Ich habe ein *Vermögen zu empfinden*, das ift, den *Sinn*, welcher entweder ein *innerlicher* ift, das Vermögen innerlicher Empfindungen, oder der Vorftellungen des gegenwärtigen Zuftandes meiner Seele; oder ein *äufserlicher*, das Vermögen äufserlicher Empfindungen, oder der Vorftellungen von dem gegenwärtigen Zuftande meines Körpers." — „Und Baumgarten follte alfo keinen Unterfchied zwifchen den inneren und äufseren Sinn zulaffen? follte die ganze Sinnlichkeit auf den äufseren Sinn eingefchränkt haben?" — Alles wird hier darauf ankommen, was Baumgarten unter dem Vermögen *zu empfinden*, oder unter dem *Sinne*, verftehe; und das ift freylich fchwer auszumachen. Verfteht er unter diefem *Sinne* die *Sinnlichkeit*, das Vermögen finnlicher

Vorstellungen? So kann er den *Sinn*, und folglich den inneren und äusseren Sinn für nichts als für das Vermögen *undeutlicher* oder *verworrener* Vorstellungen gelten lassen: denn so werden von ihm §. 383. die sinnlichen Vorstellungen definiert. Er muss dann dasjenige, ohne welches er sich die undeutlichen Vorstellungen nicht denken kann, als einen wesentlichen Bestandtheil seines sogenannten Sinnes annehmen. Nun lehrt er §. 376: „Aus der Stellung meines *Körpers* in dieser Welt kann erkannt werden, warum ich mir diese Dinge dunkler, jene klärer, und andere deutlicher vorstelle." Indem er aber unter *Verstand* das Vermögen *deutlicher* Begriffe versteht; so kann diese Stelle doch wohl keinen andern Sinn haben, als: dass der Grund der Undeutlichkeit in der *Lage des Körpers*, welche den Verstand in gewissen Fällen in seiner Ausübung, der Hervorbringung deutlicher Begriffe, hindert; und der Grund der Deutlichkeit im *Verstande*, der in andern Fällen von der Lage des Körpers nicht gehindert ist, aufzusuchen sey. — Oder versteht Baumgarten unter dem, was er Vermögen zu Empfinden oder Sinn nennt, nicht die Sinnlichkeit? Freylich versteht er auch oft mehr als die Sinnlichkeit darunter. So sagt er z. B. „die Vorstellungen meines gegenwärtigen Zustandes *oder die Empfindungen* sind Vorstellungen des gegenwärtigen Zustandes der Welt, und sie werden durch die Kraft der Seele *gewirkt*, wodurch sie sich die Welt nach der Lage ihres Körpers vorstellt," — denn (§. 377) „die Seele ist die Kraft diese Welt nach der Stellung des Körpers vorzustellen." Und hier wäre also *Sinn* (das Vermögen zu empfinden) und *Seele* ein und ebendasselbe Ding, und die Vorstellung meines Zustandes (innerliche

Empfin-

Empfindung) zugleich Vorstellung des Zustandes der Welt (oder wie es oben hieſs des Körpers) äuſserliche Empfindung!!! *Bilfinger*, ein gewiſs nicht weniger scharfsinniger und glücklicher Commentator des groſsen *Leibnitz*, spricht von dem Vermögen zu empfinden etwas bestimmter. Ihm ist daſselbe: „Ein Vermögen der Seele sich die Dinge *auſser ihr* als auſser ihr befindlich, denjenigen Veränderungen gemäſs vorzustellen, welche von diesen Dingen in einem gewiſsen Theile des organischen Körpers verursacht werden *)." Wenn man nun bedenkt, daſs sowohl Bilfinger als Baumgarten **) und wer sonst nicht? den innern Sinn mit dem *Bewuſstseyn* verwechseln, das doch wohl für keinen bloſsen Bestandtheil des Vermögens afficiert zu werden gelten kann; so kann man es nur der Inkonsequenz, die in unsrer bisherigen Philosophie so natürlich war, der Spiritualisten zuschreiben; wenn sie entweder dem vorstellenden Subjekte nicht alles Vermögen afficiert zu werden geradezu abstreiten (wie sie unter dem Schutze der Hypothese von der *Präſtabilierten Harmonie* wohl gekonnt haben); oder dieses Vermögen für etwas mehr als den bloſsen *äuſsern Sinn* halten.

Unsere neueren Spiritualisten, von denen der gröſste Theil das hyperhypothetische System der vorher bestimmten Harmonie bereits für das aner-

 kennt,

*) *Potentia animae repraesentandi res ut extra se positas secundum mutationes, quas in certa corporis parte organica faciunt. V. Dilucidationes De Deo Mundo et Anima* §. 252.

**) Iene sind die innerlichen Empfindungen (sensatio interna *Conscientia* strictius dicta) Baumgarten. (§. 369.)

kennt, was es wirklich ist, haben sich freylich über ihren Begriff von der *Sinnlichkeit* noch weniger strenge Rechenschaft abgefordert. Aber darüber sind sie noch immer ziemlich unter sich einig, daſs sie den äuſſeren Sinn für das Vermögen vermittelst der Organe afficiert zu werden, und den innern Sinn für das Bewuſstseyn erklären. Da also, ihrer Meynung nach, die Sinnlichkeit auf den äuſſeren Sinn und dessen Modifikationen eingeschränkt ist, so bleibt ihnen nichts anderes übrig, als denjenigen Stoff zu Vorstellungen, der dem äussern Sinne nicht gegeben werden kann, durch den Verstand empfangen zu lassen, und so mit dem *Aristoteles* dem Verstande auch ein *leidendes Vermögen* zuzuschreiben. In wie ferne sie nun den Verstand so wie die Sinnlichkeit für ein Vermögen halten, dem der Inhalt zu Vorstellungen *gegeben* werden muſs; in so ferne müssen sie freylich die Art wie dem Verstande gegeben wird von der Art wie der Sinnlichkeit gegeben wird, verschieden seyn lassen. Sie meynen daher, noch immer nach *Leibnitzens* Anleitung, daſs dem Verstande die Gegenstände genau so und nicht anders gegeben wären, wie er sie nach vorhergegangener von ihm unternommener Zergliederung der Merkmale, das heiſst in der deutlichen Vorstellung fände; daſs aber eben diese Gegenstände der Sinnlichkeit in einer gänzlichen Verwirrung der Merkmale, das heiſst genau so gegeben wären, wie sie in der undeutlichen Vorstellung, die sie daher die *sinnliche* nennen, vorkommen. In beyden Vorstellungsarten wähnen sie die Vorstellung eines und ebendesselben *Dinges an sich* zu besitzen; nur mit dem Unterschied, daſs sie durch den Verstand das Ding an sich *wie es an sich selbst beschaffen ist*, durch die Sinnlichkeit aber

wie

wie es durch das *Medium der* (der Seele fremden Organiſation) *erſcheint*, zu erkennen glauben.

Für dieſe Herabwürdigung wäre die Sinnlichkeit durch die *Materialiſten* genugſam gerächt, wenn der Grundbegriff, den dieſe Sekte von der Sinnlichkeit vorausſetzt, richtiger wäre. Während die Spiritualiſten die Sinnlichkeit für eine bloſſe durch Organiſation bewirkte Modifikation der vorſtellenden, mit dem Verſtande verwechſelten, unkörperlichen Kraft anſehen, erklären die Materialiſten den Verſtand ſelbſt für eine bloſſe Modifikation der Sinnlichkeit, und die Sinnlichkeit für eine der thieriſchen Organiſation eigenthümliche Reitzbarkeit, die in der vollkommnern Organiſation der Menſchen ſich auch als Verſtand äuſſert. Allerdings hat der Hauptartikel ihres philoſophiſchen Glaubensbekenntniſſes, „daſs das Weſen aller Dinge in der *Körperlichkeit* beſtünde" an ihrer Erklärungsart der Sinnlichkeit, und des Vorſtellungsvermögens überhaupt, beträchtlichen Antheil. Allein ihr ganzes Syſtem iſt gewiſs nicht weniger eine ſehr natürliche Folge des unbeſtimmten Begriffes von Sinnlichkeit, und von der Unentbehrlichkeit der Organiſation zum Vorſtellungsvermögen; und muſs durch die bloſſe Berichtigung jenes Begriffes auf immer einſtürzen.

Aus den von mir bisher angeſtellten Betrachtungen über die Sinnlichkeit ergiebt ſich 1) daſs die bisher ganz verkannten eigenthümlichen Merkmale, durch welche der §. XLIX. aufgeſtellte Grundbegriff der Sinnlichkeit überhaupt näher beſtimmt werden muſs, ſchlechterdings aus keinen Beſchaffenheiten des vorſtellenden *Subjektes*, daſſelbe mag

Geiſt oder Körper, oder Geiſt und Körper zugleich, ſeyn, ſondern aus bloſſen Beſchaffenheiten des bloſſen Vorſtellungsvermögens beſtehen, und die Sinnlichkeit, nur wie ſie im Vorſtellungsvermögen beſtimmt iſt, angeben dürfen. 2) Daſs die Sinnlichkeit durch dieſe Merkmale auf das genauſte ſowohl von der Receptivität des Vorſtellungsvermögens überhaupt, als auch von dem Verſtande ausgezeichnet ſeyn müſſe. 3) Daſs ſich aus dieſen Merkmalen beſtimmt erklären laſſen müſſe, wie die Sinnlichkeit überhaupt als Gattung den äuſſeren und inneren Sinn als Arten unter ſich begreiſe, und wodurch dieſe beyden Arten im ſinnlichen Vorſtellungsvermögen von einander unterſchieden ſind. Dieſen Bedingungen gemäſs dürfen alſo die aufzuſuchenden Merkmale nichts anderes bezeichnen, als die Art und Weiſe, *wie* die Sinnlichkeit *a priori* im bloſſen Vorſtellungsvermögen und zwar als *innerer* und *äuſſerer Sinn* beſtimmt iſt. Sie müſſen die *im* Vorſtellungsvermögen, oder vielmehr in der Receptivität deſſelben, beſtimmte Art enthalten, wie dieſe Receptivität afficiert werden muſs, wenn Vorſtellungen des äuſſern und inneren Sinnes möglich ſeyn ſollen.

Ich ſage, die *im* Vorſtellungsvermögen beſtimmte Art des Afficiertſeyns; und unterſcheide dieſelbe von der *auſſer* dem Vorſtellungsvermögen in den *Dingen an ſich* beſtimmten Art, wie dieſe Dinge durch den objektiven Stoff die Receptivität afficieren. Durch dieſe in den Beſchaffenheiten der Dinge auſſer uns gegründeten Art des Afficiertwerdens wird aber in den ſinnlichen Vorſtellungen nichts als der Stoff, durch den ſie gewiſſen Dingen auſſer dem Gemüthe entſprechen, beſtimmt; nicht

aber

aber die Form derselben als blosser sinnlicher Vorstellungen überhaupt, noch auch als Vorstellungen des äusseren Sinnes. Diese letztere kann nur in demjenigen bestimmt seyn, wodurch sie sinnliche Vorstellungen überhaupt und sinnliche Vorstellungen des äussern Sinnes werden, d. h. im sinnlichen Vorstellungsvermögen; in wie ferne in demselben die Möglichkeit von aussen afficiert zu werden, bestimmt vorhanden ist.

Die *Sinnlichkeit* des Vorstellungsvermögens muss sich von der blossen Receptivität des Vorstellungsvermögens dadurch unterscheiden, dass während diese letztere nichts als die bestimmte Möglichkeit des Afficiertwerdens überhaupt in Rücksicht auf die Vorstellung überhaupt enthält, die erstere die bestimmte Möglichkeit von aussen und von innen afficiert zu werden in Rücksicht auf die sinnlichen Vorstellungen begreift. So, wie ich das der Receptivität eigenthümliche Merkmal darum die Form der Receptivität nannte, weil es die Art und Weise, *wie* die Empfänglichkeit des Gemüths überhaupt afficiert werden muss, darstellt; so werde ich die der Sinnlichkeit eigenthümliche Merkmale die *Formen* des *äussern* und *inneren Sinnes* nennen, weil sie die Art und Weise angeben müssen, *wie* die Empfänglichkeit bey den sinnlichen Vorstellungen, die entweder dem äussern, oder dem innern Sinne oder beyden zugleich angehören, afficiert werden muss. Wir können also folgendes ohne weitere Erörterung festsetzen:

§. LII.

Die eigenthümlichen Merkmale der Sinnlichkeit des blossen Vorstellungsvermögens

 beste-

bestehen in der *a priori* bestimmten Art und Weise, wie die Receptivität afficiert werden muss, wenn blosse Vorstellung des äussern und des inneren Sinnes möglich seyn soll; oder in den *Formen* des *äussern* und *inneren Sinnes.*

Die Form der Receptivität besteht in der *a priori* bestimmten Mannigfaltigkeit des Stoffes überhaupt, oder in der nur für ein Mannigfaltiges überhaupt bestimmten Empfänglichkeit des Vorstellungsvermögens; die Formen des äussern und innern Sinnes müssen also in der bestimmten Mannigfaltigkeit, des äussern und inneren Stoffes bestehen, in der für ein von aussen, und von innen gegebenes Mannigfaltige bestimmten Empfänglichkeit, in der im Gemüth bestimmten Art und Weise, wie das Mannigfaltige von aussen und von innen gegeben seyn muss, wenn sinnliche Vorstellung möglich seyn soll.

§. LIII.

Die *a priori* bestimmte Form des äusseren Sinnes besteht in der an der Receptivität bestimmten Möglichkeit des *Aussereinanderseyns* des Mannigfaltigen in der Vorstellung; und der äussere Sinn besteht in dem Vermögen durch ein Mannigfaltiges in wie ferne dasselbe als ein blosses Mannigfaltige, in aussereinander befindlichen Theilen, gegeben ist, zu Vorstellungen zu gelangen.

Die Receptivität des Vorstellungsvermögens besteht in einer doppelten und folglich auch verschiedenen Empfänglichkeit, deren Unterschied in der

der Natur des Gemüthes gegründet ist; aus der Empfänglichkeit für den objektiven Stoff, ohne welchen keine Vorstellung eines Gegenstandes auſser uns, ja, nicht einmal die Wirklichkeit der Vorstellung überhaupt möglich ist; und aus der Empfänglichkeit für den subjektiven Stoff, der nur durch das Afficiertwerden von der Spontaneität des Gemüthes in der Vorstellung gegeben werden kann. Die eine ist Empfänglichkeit für ein Afficiertwerden von auſſen durch die Handlung eines von dem vorstellenden verschiedenen Gegenstandes; die andere Empfänglichkeit für ein Afficiertwerden von innen, durch Handlung des Vorstellenden. Da nun jede Handlung der Spontaneität im *Verbinden* besteht, so muſs die Empfänglichkeit für das Afficiertwerden von innen, Empfänglichkeit für ein Mannigfaltiges überhaupt seyn, in wie ferne daſſelbe durch Spontaneität, d. h. als *Verbunden* gegeben wird; und folglich muſs die Empfänglichkeit für das Afficiertwerden von auſſen Empfänglichkeit für ein Mannigfaltiges seyn, in wie ferne daſſelbe der Receptivität ohne Mitwirkung der Spontaneität, und alſo nicht verbunden, sondern schlechterdings als ein Mannigfaltiges, in seinen auſſer einander befindlichen Theilen gegeben werden kann. Die Receptivität des äuſſeren Sinnes besteht alſo in der bestimmten Möglichkeit durch ein Mannigfaltiges, in wie ferne daſſelbe bloſſes Mannigfaltiges ist, in nichts als auſſer einander befindlichen Theilen besteht, afficiert zu werden, und der äuſſere Sinn selbst ist das Vermögen durch ein auſſer einander gegebenes Mannigfaltige zu Vorstellungen zu gelangen. Die bloſſe Vorstellung des äuſſern Sinnes entsteht dann durch diejenige im Gemüthe bestimmte Art des Afficiertwerdens, vermöge welcher der objektive

tive Stoff als Stoff d. i. in Rücksicht auf seine Mannigfaltigkeit in der blossen Vorstellung nur als ein ausser einander befindliches Mannigfaltige bestimmt seyn kann; und die *Form des äusseren Sinnes*, d. h. dasjenige worin die *äussere Sinnlichkeit* des Vorstellungsvermögens besteht, ist nichts anders, als die in der Receptivität vor aller Vorstellung bestimmt vorhandene Möglichkeit des Aussereinanderseyns des Mannigfaltigen *in* der Vorstellung.

§. LIV.

Die *à priori* bestimmte Form der Vorstellung des äusseren Sinnes besteht in der Einheit des aussereinander befindlichen Mannigfaltigen, die, in wie ferne sie mit der Vorstellung auf den Gegenstand bezogen wird, *Form der äussern Anschauung* heisst.

Sinnlich ist eine Vorstellung, in wie ferne sie durch die Art des Afficiertwerdens entsteht; und eine *sinnlich-äussere* ist sie, in wie ferne sie durch diejenige Art des Afficiertwerdens entsteht, welche in dem *a priori* bestimmten aussereinander-gegebenseyn des Mannigfaltigen besteht. So wie der Stoff überhaupt nur als ein *a priori* bestimmtes Mannigfaltige überhaupt in der Vorstellung vorkommen kann: so kann der Stoff der Vorstellung des äusseren Sinnes nur als ein *a priori* bestimmtes aussereinander befindliches Mannigfaltige in derselben Vorstellung vorkommen. Die in der Receptivität des Vorstellungsvermögens überhaupt bestimmte Form des blossen Stoffes als Stoff ist Mannigfaltigkeit überhaupt; die in der sinnlichen Receptivität bestimmte Form des blossen äusseren Stoffes

Stoffes als äuſſerer Stoff iſt das bloſſe Auſſereinanderſeyn des Mannigfaltigen überhaupt. So wie alſo die durch das Vorſtellungsvermögen überhaupt (Receptivität und Spontaneität zuſammengenommen) beſtimmte Form jeder Vorſtellung überhaupt Einheit des Mannigfaltigen iſt: ſo iſt die durch das Vorſtellungsvermögen das einen äuſſern Sinn hat, beſtimmte Form der Vorſtellung Einheit des auſſer einander befindlichen Mannigfaltigen; die in wie ferne die Vorſtellung auf den Gegenſtand bezogen wird, und Anſchauung heiſst, *Form der Anſchauung* heiſſen muſs.

§. LV.

Die *à priori* beſtimmte Form des inneren Sinnes beſteht in der an der Receptivität beſtimmten Möglichkeit des *Nacheinanderſeyns* des Mannigfaltigen in der Vorſtellung, und der innere Sinn beſteht in dem Vermögen durch ein Mannigfaltiges in wie ferne daſſelbe in verbundenen, nacheinander folgenden Theilen gegeben iſt, zu Vorſtellungen zu gelangen.

Als Receptivität überhaupt kann die Empfänglichkeit des inneren Sinnes nur unter der Form des Mannigfaltigen, — als Empfänglichkeit des inneren Sinnes aber kann ſie nur durch die Spontaneität, deren Handlungsweiſe im Verbinden beſteht, afficiert werden. Das Mannigfaltige kann alſo den inneren Sinn nur in ſo ferne afficieren, als es *in ſeiner Mannigfaltigkeit* durch die Syntheſis aufgefaſſet wird, das heiſst durch ſucceſſive Apprehenſion der Theile des Mannigfaltigen; oder welches eben ſo viel iſt, als es durch die Spontaneität, die beym Ver-

Verbinden *jeden Theil* des Mannigfaltigen auffassen muſs, *nacheinander* gegeben wird. Die Verbindung des Mannigfaltigen muſs beym Afficiertwerden der inneren Empfänglichkeit *in* der Receptivität vorgehen, und dieſe muſs durch die Handlung der Syntheſis afficiert werden, um zu ihren Mannigfaltigen (den Stoff) zu gelangen. Dieſes kann ihr alſo nur in ſo ferne gegeben werden, als die Spontaneität durch eine Handlung, die durch die Mannigfaltigkeit des Aufzufaſſenden beſtimmt wird, dem Mannigfaltigen durch ein jedem Theile deſſelben korreſpondirendes Afficieren der Receptivität, (ſucceſſive) Einheit giebt.

§. LVI.

Die *a priori* beſtimmte Form der Vorſtellung des inneren Sinnes beſteht in der Einheit des nacheinander gegebenen Mannigfaltigen, die in wie ferne ſie mit der Vorſtellung auf den Gegenſtand bezogen wird, Form der inneren *Anſchauung* heiſst.

Da die Erörterung dieſes Paragraphs den §. LIV. wiederholen muſste; ſo will ich mich bey derſelben nicht aufhalten.

Es iſt der Vorſtellung des inneren Sinnes weſentlich, daſs ihr Gegenſtand nichts auſſer dem Gemüthe befindliches, ſondern entweder eine bloſſe Veränderung des Gemüthes, oder eine Beſchaffenheit des Vorſtellungsvermögens ſey. Hiezu iſt eine im Gemüthe gegründete Verſchiedenheit zwiſchen dem Empfangen des von auſſenher gegebenen Stoffes, durch welchen Vorſtellungen auf Dinge auſſer dem Gemüthe bezogen werden,

und

und dem Empfangen des von innen gegebenen Stoffes, durch den sie auf etwas im Gemüthe bezogen werden, schlechterdings nothwendig. Die Art wie das Gemüth von aussen afficiert wird, muss von der Art wie es von innen afficiert wird, oder sich selbst afficiert, wesentlich verschieden seyn. In wie ferne die Receptivität von aussen afficiert wird, verhält sie sich bloss leidend, verbindet sie nichts, ist ihr der Stoff in seiner blossen in der Natur der Receptivität gegründeten Mannigfaltigkeit gegeben. Ihr bestimmtes Vermögen von aussen afficiert zu werden muss also in dem bestimmten Aussereinanderseyn des *nicht* nacheinander, und folglich (in Rücksicht auf die innere Empfänglichkeit) *zugleich* gegebenen Mannigfaltigen bestehen. In wie ferne sie aber von innen afficiert wird, und ihr bestimmtes Mannigfaltige durch Handlung der Spontaneität empfängt; ist sie nur in so ferne für das Mannigfaltige empfänglich als ihr dasselbe durch Auffassen seiner Theile, und folglich *nicht* zugleich, sondern nacheinander gegeben wird. Das Merkmal des *Zugleich*gegebenen kömmt dem objektiven Stoffe nur in so ferne zu, als er nicht durch inneres Afficieren, welches nacheinander geschieht, gegeben ist.

§. LVII.

In wie ferne auch zur Vorstellung des äusseren Sinnes ein Afficiertwerden *von innen* wesentlich gehört, in so ferne ist die Einheit des nacheinander gegebenen Mannigfaltigen die *allgemeine Form* jeder sinnlichen Vorstellung, und folglich auch jeder Anschauung überhaupt, und die *Sinnlichkeit überhaupt* besteht in dem *a priori* bestimmten Vermögen

durch

durch ein der Receptivität nacheinander gegebenes Mannigfaltige zu Vorſtellungen zu gelangen.

Der von auſſenher gegebene Stoff kann nur in ſo ferne Vorſtellung werden, als ſein Mannigfaltiges in der Receptivität verbunden, und folglich die von auſſen afficierte Receptivität auch von innen, durch die Syntheſis der Spontaneität afficiert wird. Dadurch wird das von auſſen gegebene Mannigfaltige in den inneren Sinn aufgenommen, und zu einem in der Receptivität des Vorſtellungsvermögens verbundenen Mannigfaltigen, zur bloſſen Vorſtellung. Auch die Vorſtellung des *äuſſern* Sinnes muſs alſo in wie ferne ſie zugleich dem inneren Sinne angehört, aus einem nacheinander gegebenen und durch Spontaneität verbundenen Mannigfaltigen beſtehen; und die Form der Vorſtellung des innern Sinnes iſt zugleich die *allgemeine Form* aller ſinnlichen Vorſtellungen; die *unmittelbare* Form der Vorſtellungen des innern Sinnes und die *mittelbare* der Vorſtellungen des äuſſern. Die *a priori* beſtimmte Art wie die Receptivität von innen afficiert werden muſs, oder das im Gemüthe beſtimmte nacheinander gegebenſeyn des Mannigfaltigen, iſt alſo in ſo ferne die Form der Sinnlichkeit überhaupt, d. h. nicht nur des innern, ſondern vermittelſt des innern auch des äuſſern Sinnes; die unmittelbare Form des innern Sinnes, und durch dieſen die mittelbare des äuſſern.

Das charakteriſtiſche Merkmal der ſinnlichen Vorſtellung überhaupt, das jeder Vorſtellung in wie ferne ſie ſinnlich ſeyn ſoll *a priori* beſtimmte Kennzeichen, beſteht aus dem Entſtehen der Vorſtellung durch das nacheinander gegeben ſeyn des Man-

Mannigfaltigen. Iede ſinnliche Vorſtellung, in wie ferne ſie auf das Subjekt bezogen wird und Empfindung heiſst, iſt alſo ein Afficiertwerden der Receptivität durch die bloſſe Spontaneität bey der bloſſen inneren Empfindung; ein Afficiertwerden von auſſen her, durch etwas vom Vorſtellungsvermögen verſchiedenes, bey der äuſſeren Empfindung. Bey der letztern muſs das von auſſen Afficiertwerden immer durch ein Afficiertſeyn von innen, das Einwirken immer von einem Entgegenwirken auf die Receptivität begleitet ſeyn, wenn Empfindung, d. h. eine Vorſtellung, die Veränderung des Gemüthes, und nicht bloſſer Eindruck auf die Receptivität allein iſt, entſtehen ſoll.

§. LVIII.

Die Vorſtellungen von den *a priori* beſtimmten Formen der ſinnlichen Vorſtellung, der äuſſern und der innern Anſchauung, ſind *Vorſtellungen à priori.*

Der Stoff aller Vorſtellungen *a poſteriori* (aller empiriſchen) Vorſtellungen ſetzt im Vorſtellungsvermögen, in wie ferne er objektiv, von auſſenher gegeben ſeyn und Gegenſtänden auſſer dem Gemüthe entſprechen ſoll, die beſtimmte Empfänglichkeit für ein auſſereinander gegebenes Mannigfaltige; und in wie ferne er durch Handlung der Spontaneität in der Receptivität beſtimmt werden ſoll, beſtimmte Empfänglichkeit für ein nacheinander gegebenes Mannigfaltige voraus. Dasjenige aber, was von allem empiriſchem Stoffe zur Möglichkeit der Vorſtellung, als im Vorſtellungsvermögen vorhanden, vorausgeſetzt wird, kann dem

Gemüthe nicht mit und durch den empirischen Stoff, und das Afficiertwerden von aussen gegeben seyn. Wenn es also vorgestellt wird, so wird es durch einen Stoff vorgestellt, der *nur seiner Wirklichkeit* nach in der Vorstellung durch die Handlung der Spontaneität bestimmt, seiner eigenthümlichen *Beschaffenheiten* nach aber durch seinen im Vorstellungsvermögen vorhandenen Gegenstand (der bestimmten Art des äussern und innern Afficiertwerdens) vor aller Vorstellung im Gemüthe bestimmt ist, d. h. es wird durch eine Vorstellung *a priori* vorgestellt.

Was zur blossen sinnlichen Vorstellung allein gehört, nicht zur sinnlichen Vorstellung dieses oder jenes durch einen objektiven Stoff bestimmten Gegenstandes, kann allein durch das vorstellende Subjekt und zwar durch das blosse Vorstellungsvermögen desselben in der Vorstellung vorhanden seyn. Man müsste die Unterscheidung zwischen dem Gemüthe und den als ausser dem Gemüthe befindlich vorgestellten Gegenständen, und mit demselben das *deutliche Bewusstseyn dieser Gegenstände* ganz aufheben, wenn man dasjenige, was zur blossen Vorstellung gehört, und folglich durchs Vorstellungsvermögen in die Vorstellung kommt, von den Dingen ausser uns ableiten wollte. Denn der Grund der Möglichkeit der Unterscheidung des Gemüthes von den sogenannten Aussendingen kann nur darin liegen, dass in der Vorstellung der Aussendinge etwas dem Gemüthe und etwas den Aussendingen eigenthümlich angehört, welches das Gemüth im deutlichen Bewusstseyn sich vorstellt, indem es nämlich durch die Prädikate der Formen des äussern und innern Sinnes sich als das vorstellende;

lende; durch die Prädikate des objektiven Stoffes (der die Form der sinnlichen Vorstellung angenommen hat), aber das vom Vorstellenden unterschiedene, ausser ihm vorhandene, vorstellt. Bey diesem Bewusstseyn, wobey sowohl das *Ich*, als auch das *Aussending* besonders vorgestellt wird, muss das Gemüth dasjenige, was *an* ihm *afficiert* ist, den äussern und innern Sinn besonders vorstellen, und zwar lediglich als sein Eigenthum vorstellen, um es von demjenigen, *wodurch* es *afficiert* ist, dem Aussendinge, das in einer besondern Vorstellung dabey vorgestellt wird, zu unterscheiden. Wenn also die Formen der Sinnlichkeit nicht *a priori* bestimmt, und die Vorstellungen derselben nicht Vorstellungen *a priori* wären, so müsste auch diess deutliche Bewusstseyn schlechterdings unmöglich seyn.

„Wenn die beyden Formen der Sinnlichkeit nichts als Beschaffenheit des blossen Vorstellungsvermögens sind, die *a priori* vor aller Erfahrung im Gemüthe vorhanden seyn müssen; so ist nicht abzusehen, warum nicht auch noch viele andere Beschaffenheiten der blossen sinnlichen Vorstellungen z. B. Gerüche, Farben, Töne u. s. w. in der blossen Beschaffenheit des Gemüthes gegründet und folglich nicht auch *a priori* vorgestellt seyn sollen." Diesem Einwurfe, der dem Verfasser der Kritik der Vernunft öfters gemacht worden ist, liegt eine Zweydeutigkeit im Begriffe eines *Vermögens* zum Grunde. Man denkt sich unter Vermögen zuweilen nichts als eine *unbestimmte* Möglichkeit (die blosse Nichtunmöglichkeit). In diesem Verstande ist in meinem Gemüthe *a priori* das Vermögen vorhanden zu einer anschauenden Vorstellung vom Chinesischen Kaiser zu gelangen.

Wer diese unbestimmte Möglichkeit durchaus ein *Vorstellungsvermögen* nennen will, dem muss freylich eingeräumt werden, dass wir so viele verschiedene Vorstellungsvermögen besitzen, als einzelne sinnliche Vorstellungen möglich sind. Die *bestimmte* Möglichkeit aber, die das Vermögen eines Subjektes ausmacht, ist entweder durch die Beschaffenheit des Subjektes selbst oder durch etwas vom Subjekte verschiedenes, bestimmt; d. h. ist im Subjekte entweder ein *ursprüngliches* oder *abgeleitetes* Vermögen. Das Vorstellungsvermögen nun, welches dem vorstellenden Subjekte allein eigenthümlich ist, kann unmöglich aus einer im Subjekte bloss unbestimmten, und in demselben nur durch etwas ausser demselben bestimmten, abgeleiteten, Fähigkeit bestehen, wenn deutliches Bewusstseyn von Aussendingen möglich seyn soll. Wie sollte überhaupt eine Vorstellung in Rücksicht ihres Stoffes auf etwas vom Gemüthe verschiedenes auf ein Ding ausser dem Gemüthe bezogen werden können, wenn nicht alles, was in dieser Vorstellung Stoff ist, dem Dinge ausser dem Gemüthe, und alles was nicht Stoff ist, sondern zur Form der Vorstellung als Vorstellung gehört, dem Gemüthe angehörte, und folglich nicht durch den Stoff, sondern in der Form des Vorstellungsvermögens bestimmt wäre, und dem von aussen gegebenen Stoff nicht durch das Gemüth erst ertheilt würde. Alles also, was nur zur Form der *blossen Vorstellung*, sie mag sinnlich seyn oder nicht gehört, muss in der Beschaffenheit des Gemüthes gegründet, *a priori* im Vorstellungsvermögen bestimmt seyn; und die im Subjekte bestimmte Möglichkeit vorzustellen, das eigentliche Vorstellungsvermögen ausmachen. Aber auch *nur* allein alles, was zur blossen

bloſſen Form der bloſſen Vorſtellung allein gehört. Denn alles was dem von auſſen gegebenen Stoffe eigenthümlich, und dem Vorſtellungsvermögen durch dieſen Stoff gegeben iſt, gehört nicht zum vorſtellenden Subjekte, deſſen Prädikat das bloſſe Vorſtellungsvermögen iſt; ſeine Möglichkeit iſt nicht beſtimmt im bloſſen Vorſtellungsvermögen vorhanden, ſondern wird erſt in dem von ihm vorausgeſetzten Vorſtellungsvermögen von auſſenher beſtimmt, und kann folglich nur ein abgeleitetes, empiriſches Vermögen ausmachen; wie z. B. das Vermögen durchs Aug, Ohr, etc. zu Vorſtellungen zu gelangen. Auch zeichnen ſich die das urſprüngliche Vermögen der Vorſtellungen ausmachenden Prädikate, von denen des abgeleiteten und empiriſchen genugſam durch die ihnen allein zukommenden Merkmale der *Nothwendigkeit* und *Allgemeinheit* aus.

§. LIX.

Durch die Form des äuſſeren Sinnes iſt der Stoff der Vorſtellung des *bloſſen Raumes* im Gemüthe *à priori* beſtimmt; und der bloſſe Raum, in wie ferne er vorgeſtellt werden kann, iſt nichts als die *a priori* beſtimmte *Form der äuſſeren Anſchauung.*

Ich unterſcheide die Vorſtellung des *bloſſen* Raumes von den Vorſtellungen des *erfüllten* und des *leeren* Raumes. Dieſe letztern ſind gemiſchte und abgeleitete Vorſtellungen, jene iſt die reine und urſprüngliche Vorſtellung vom Raume. Die Vorſtellungen des leeren ſowohl als des erfüllten Raumes enthalten Merkmale, die keineswegs dem bloſſen Raume weſentlich ſind: denn der Raum

muſs Raum bleiben, er mag erfüllt oder leer ſeyn. — „Aber iſt ihm denn nicht wenigſtens eines dieſer Merkmale weſentlich? Iſt nicht der Raum eben dadurch, daſs er nicht erfüllt iſt, leer; und daſs er nicht leer iſt, erfüllt?" — Das Leerſeyn folgt freylich nothwendig aus dem Nichterfülltſeyn; und das Erfülltſeyn aus dem Nichtleerſeyn; aber keines von beyden erfolgt aus dem bloſſen Raume; ſo wenig als das Gelehrtſeyn und Nichtgelehrtſeyn aus der bloſſen Menſchheit erfolgt, ungeachtet eines dieſer beyden Prädikate jedem Menſchen zukommen muſs. Das weſentliche Merkmal des Raumes muſs dem Raume unveränderlich zukommen; nun iſt aber das Erfüllt - und Leerſeyn des Raumes etwas ſehr veränderliches, und alſo im Begriffe des bloſſen Raumes ein bloſs zufälliges Merkmal. Die Vorſtellung des erfüllten Raumes hat den Raum, *und* nebſt dem Raume das Erfülltſeyn des Raumes, zum Gegenſtande; die Vorſtellung des *leeren* hat den Raum und die Leerheit desſelben zum Gegenſtande, entſteht daraus, daſs man aus dem erfüllten Raume, das was ihn erfüllt, wegdenkt; und hat folglich auſſer dem Merkmal des bloſſen Raumes auch noch das Merkmal der Negation des Erfüllten zum Inhalt, welches keineswegs in den Begriff des bloſſen Raumes gehört. Allein nicht bloſs die *gemeine* Vorſtellungsart verwechſelt den leeren Raum mit dem bloſſen. Auch *berühmte* Philoſophen haben ſich bey der Beurtheilung der *kantiſchen Theorie des Raumes* faſt immer dieſer Verwechslung ſchuldig gemacht; und dadurch, daſs ſie den empiriſchen Urſprung der Vorſtellung des *leeren* Raumes gezeigt haben, den ſchlechterdings empiriſchen Urſprung der Vorſtellung des *bloſſen* Raumes erwieſen zu haben, geglaubt.

Auch

Auch sind die Vorstellungen des erfüllten und leeren Raumes keineswegs die *ursprüngliche* Vorstellung des Raumes, das heisst, diejenige, die sich unmittelbar auf den blossen Raum allein als ihren Gegenstand bezieht, und aus dem blossen Stoff, der dem Raum als dem von der Vorstellung desselben verschiedenen Gegenstande entspricht, entstanden ist. Denn sowohl das Prädikat des erfüllten als des leeren Raumes setzt die Vorstellung des Raumes als Subjekt dieser Prädikate voraus. Man muss die so eben bestimmte *ursprüngliche* Vorstellung des blossen Raumes, nicht mit der *empirisch ursprünglichen Vorstellung* des Raumes überhaupt, das heisst mit derjenigen Vorstellung verwechseln in welcher der Raum zuerst unter den Merkmalen empirischer Vorstellungen im Bewusstseyn vorgekommen ist. Ieder Vorstellung *a priori* muss eine empirische Vorstellung vorhergehen, in welcher der Gegenstand der erstern, sich als Form der blossen Vorstellung an einem objektiven Stoffe bewiesen hat. Die empirisch ursprüngliche Vorstellung des Raumes ist offenbar die des *erfüllten* Raumes, aus welcher sich nach und nach die Vorstellung des *leeren* ergab; wo dann endlich durch Absonderung dessen, was beyden gemeinschaftlich ist, die Vorstellung des *blossen* Raumes zum Bewusstseyn gelangte. Dieser unläugbar empirische Ursprung der Vorstellung des Raumes hat die Einwürfe gegen die Priorität des Stoffes dieser Vorstellung veranlasset, die unter allerley Wendungen den von *Kant* nie angestrittenen Satz vertheidigten, dass die *wirkliche* Vorstellung des Raumes empirischen Ursprungs sey. Allein die empirische Ableitung des Raums kann uns den Ursprung der Vorstellung desselben nur in so ferne erläutern, als der Stoff

Stoff dieser Vorstellung als *gegeben* vorausgesetzt wird. *Woher* er gegeben sey, kann durch die Erfahrung, in welcher dieser Stoff als bereits gegeben vorkommen muss, nicht ausgemacht werden. Die Frage: woher ist der *Stoff* aus welchem die Vorstellung des Raums entsteht, dasjenige, was in der blossen Vorstellung des Raums, dem von ihr unterschiedenen Gegenstande entspricht, gegeben? gehört es zum objektiven oder zum subjektiven Stoffe? ist es im Gemüthe *a priori*, oder *a posteriori* bestimmt? kann nur aus dem bestimmten Begriffe des Vorstellungsvermögens beantwortet werden.

Von der Vorstellung des *blossen Raumes* behaupte ich nun: dass der ihr eigenthümliche *Stoff* seiner Beschaffenheit nach durch die Form des äussern Sinnes *a priori* im Gemüthe bestimmt sey. Durch diese Form nämlich, die in der bestimmten Art durch ein aussereinander gegebenes Mannigfaltige afficiert zu werden, besteht, ist allem objektiven Stoffe im Gemüthe die Form bestimmt, unter welcher allein er in einer Vorstellung des äusseren Sinnes als Stoff vorkommen kann, nämlich das Aussereinanderseyn seines Mannigfaltigen. Nun kann aber dem *blossen Raume* in der Vorstellung desselben kein anderer Stoff entsprechen, als das *Mannigfaltige überhaupt unter der blossen Form des Aussereinanderseyns.* Denn an dem blossen Raume kann 1) nur ein Mannigfaltiges *überhaupt*, nicht dieses oder jenes Mannigfaltige, nichts das einem bestimmten Eindruck entspräche, keine Sache *im* Raume, gedacht werden. 2) Das Aussereinanderseyn des Mannigfaltigen, das *dem blossen Raume* als Gegenstand wesentlich ist, muss in der Vorstellung desselben nur *an* dem Stoff, und *durch* den

den Stoff bestimmt seyn, weil es eine blosse Form des blossen Mannigfaltigen, das heisst des Stoffes, allein ist. In dem nun aber an dem unter der Form des Aussereinanderseyns bestimmten Mannigfaltigen überhaupt, durch die Spontaneität mit der Form der Vorstellung *Einheit* hervorgebracht wird (durch das Verbinden nämlich dieses als aussereinander bestimmten Mannigfaltigen) entsteht eine Vorstellung, die unmittelbar auf ihren Gegenstand bezogen, *Anschauung* des *blossen Raumes* ist.

Der *vorgestellte* blosse Raum ist also nichts anders als die *Form der äusseren Anschauung* selbst; und alle Merkmale des blossen Raumes müssen sich von der Form der äussern Anschauung und ihrer unmittelbaren Vorstellung ableiten lassen. Die Form der äusseren Anschauung besteht *erstens* aus der bestimmten Form, die der *objektive*, d. i. durch ein Afficiertseyn von aussen gegebene, Stoff als ein solcher in der blossen Vorstellung des äussern Sinnes annehmen muss, im *Aussereinanderseyn des Mannigfaltigen. Zweytens* aus der *Einheit*, durch welche diese Form des blossen Stoffes zur Form der blossen Vorstellung wird. Diese beyden Bestandtheile der *Form der äussern Anschauung* sind die wesentlichen Merkmale des blossen Raumes der im blossen Aussereinanderseyn des Mannigfaltigen überhaupt, und zwar im verbundenen, zusammenhängenden, einzigen Aussereinanderseyn besteht. Aus der Form der Vorstellung des äussern Sinnes läfst sich daher vollkommen begreifen, warum der Raum aus lauter *verbundenen* Theilen bestehe, wovon jeder *wieder als Raum*, als ein aussereinander befindliches Mannigfaltige, gedacht werden muss; die *Kontinuität* des Raumes, und die *Theilbarkeit*

desselben ins Unendliche. — Hieraus begreift sich auch das *Nebeneinanderseyn* der Theile im Raume, und das *Zugleichseyn* derselben, das eine nothwendige Folge des Unterschiedes zwischen der Form der äussern und der innern Anschauung ist. Letztere besteht *allein* im *nacheinanderseyn;* die erstern also im *nicht* nacheinanderseyn — im *Zugleichseyn.*

Die Vorstellung, die unmittelbar aus dem der Form der äussern Anschauung entsprechenden Stoffe entsteht, ist eine wirkliche *Anschauung:* denn sie entsteht unmittelbar aus der (*a priori*) bestimmten Art des Afficiertwerdens, indem ihr Stoff selbst nichts anderes als die Art des Afficiertwerdens von *aussen* ist. In wie ferne nun jede Anschauung Vorstellung eines *individuellen* Gegenstandes ist, und es nur eine einzige Form der äussern Anschauung giebt; in so ferne läst sich auch die Eigenthümlichkeit des Raumes, dass er nur ein *einziger* ist, und alle verschiedenen Räume nur Theile eines und ebendesselben Raumes sind, befriedigend erklären.

So wie der blosse Raum nur durch eine *Anschauung* sich vorstellen läst, so können die Theile des Raumes nur durch *Begriffe* vorgestellt werden. Da durch das blosse Anschauen allein an einem Gegenstande nichts unterschieden werden kann: so wird auch am Raume, in wie ferne er blos angeschaut wird, kein besonderer Theil unterschieden. Theile des Raumes müssen entweder durch den im Raum gegebenen Stoff, oder durch blosse Handlung der Spontaneität bestimmt werden. In beyden Fällen aber setzen sie in wie ferne sie als Theile des Raumes *vorgestellt* werden sollen, *Begriffe* voraus, d. h. von der Anschauung verschiedene

ſchiedene Vorſtellungen, die ſich nur mittelbar, d. h. durch die Anſchauung auf den Raum beziehen.

Die unmittelbare Vorſtellung der Form der äuſſern Anſchauung, oder des bloſſen Raumes, iſt Vorſtellung des *äuſſern Sinnes* und zwar *äuſſere Anſchauung.* Sie entſteht durch die beſtimmte Art des von auſſen Afficiertwerdens; und obwohl ihr Stoff nicht durch ein Afficiertwerden durch einen Gegenſtand auſſer uns, ſondern ſeiner *Beſchaffenheit* nach im bloſſen Vorſtellungsvermögen, ſeiner Wirklichkeit nach, in der Vorſtellung aber durch die Handlung der Spontaneität, welche ihre eigene Receptivität der Form des äuſſern Sinnes gemäſs afficiert, beſtimmt wird; ſo iſt doch dieſer Stoff ſelbſt nichts anderes als das *Mannigfaltige*, welches der Form, unter welcher Gegenſtände *auſſer uns* angeſchaut werden, entſpricht. Die Vorſtellung der Form der äuſſeren Anſchauung iſt in ſo ferne die Vorſtellung des allgemeinſten Merkmals, welches allen Gegenſtänden in wie ferne ſie auſſer uns angeſchaut werden können, zukommen muſs; und eben darum ſelbſt eine Vorſtellung, die ſich auf etwas auſſer uns bezieht. Die Form der äuſſeren Anſchauung iſt die im Gemüthe beſtimmte Bedingung, unter welcher allein der objektive Stoff *in* einer Vorſtellung vorkommen und durch ihn ein Gegenſtand auſſer uns vorgeſtellt werden *kann.* Die Anſchauung dieſer Form bezieht ſich alſo zwar auf keinen wirklichen, aber doch auf den *im* Gemüthe *möglichen* objektiven Stoff und durch ihn auf den möglichen Gegenſtand auſſer uns. Der bloſſe Raum enthält daher auch nichts auſſer uns Wirkliches; und iſt in ſo ferne ein bloſſes *Nichts*, verglichen mit den in ihm befindlichen Dingen, und

und abgesondert von der Form ihrer Anschauung. Allein nichts desto weniger begreift er in der letztern Eigenschaft die Möglichkeit des *in* ihm Wirklichen, des *Ausgedehnten* in sich. Man nehme dem Raume das Ausgedehnte, und er wird Raum bleiben; aber man nehme dann dem Ausgedehnten den Raum und es wird dadurch unmöglich werden. Die Form der äussern Anschauung bezieht sich nothwendig vermittelst des objektiven Stoffes, den sie zur Vorstellung macht, auf Gegenstände ausser uns, und der Raum bezieht sich so nothwendig aufs Ausgedehnte, dass er sich gar nicht anders als nur mit der Möglichkeit der Ausdehnung denken lässt. Die Vorstellung des Raums ist die anschauende Vorstellung von der Möglichkeit der Ausdehnung.

Der Schein der Paradoxie, den die Behauptung, dass die Vorstellung der Form der äussern Anschauung, und folglich die Vorstellung eines nicht ausser dem Gemüthe vorhandenen Gegenstandes gleichwohl selbst eine äussere Anschauung sey, mit sich führt, verliert sich vollends, wenn man bedenkt, dass diese im Gemüthe vorhandene Form gerade dasjenige ist, *wodurch* sich das Gemüth, oder *was* sich im Gemüthe vor aller Vorstellung auf Dinge ausser demselben bezieht. Wird also diese Form vorgestellt: so wird etwas, was sich im Gemüthe auf etwas ausser dem Gemüthe bezieht, vorgestellt. Die Form der äusseren Anschauung hat eine doppelte Beziehung: auf das Gemüth nämlich, in wie ferne sie in der Beschaffenheit der Receptivität des Vorstellungsvermögens gegründet ist; und auf etwas ausser dem Gemüthe, in wie ferne sie die Form ist, die aller objektive (von aussenher gegebene) Stoff im Gemüthe annehmen

nehmen mufs. Sie ift hiedurch gleichfam das Medium der Communikation zwifchen dem Gemüthe und den Dingen auffer dem Gemüthe. Der von diefen letztern gelieferte objektive Stoff, und die vom Gemüthe gelieferte Form der äuffern Anfchauung in der Vorftellung, welche fie ausmachen, vereiniget, und auf den Gegenftand bezogen, machen jede (empirifche) Anfchauung der Dinge auffer uns aus. Die vorgeftellte bloffe Form der äuffern Anfchauung mufs alfo dahin bezogen werden, wohin die Vorftellung, deren Form fie ift, bezogen werden mufs: auf *etwas auffer uns*; und eben darum mufs fie auch als etwas auffer uns befindliches, und zwar als dasjenige, *worin* alles auffer uns befindliche vorkommen mufs, vorgeftellt werden. Hierdurch wird es völlig begreiflich, warum der Raum, ungeachtet wir ihn weder für eine Subftanz, noch für ein Accidenz einer Subftanz, noch für ein Verhältnifs zwifchen mehreren Körpern (denn auch dort mufs Raum gedacht werden wo kein Körper ift) halten können; ungeachtet wir ihn unmöglich in die Reihe der wirklichen Dinge und ihrer Befchaffenheiten verfetzen können; gleichwohl für kein bloffes *Nichts* angefehen werden kann, ja allen Einwendungen der Spekulation zum Trotze fich uns gleichwohl als etwas auffer uns ohne alle Eigenfchaften wirklicher Dinge aufdringt.

Endlich ift, welches wohl keines weiteren Beweifes bedarf, die Form der äuffern Anfchauung kein auffer unfrem Gemüthe befindlicher Gegenftand. Ihre Vorftellung ift daher auch keine Vorftellung eines auffer uns befindlichen Gegenftandes, fondern die Anfchauung der Form, welche *alle* Gegenftän-

genſtände auſſer uns durch den ihnen in der Vorſtellung entſprechenden objektiven Stoff annehmen müſſen, in wie ferne ſie *anſchaulich* ſeyn ſollen. Die Vorſtellung dieſer bloſſen Form iſt Vorſtellung des bloſſen Mannigfaltigen unter der Form des Auſſereinanderſeyns auf Einheit gebracht; und folglich keines, weder durch einen objektiven Stoff in einer empiriſchen Anſchauung, noch durch den Verſtand in einem Begriffe beſtimmten, und damit *begränzten* Auſſereinanderſeyns. Daher kann auch in der Anſchauung dieſer bloſſen Form keine beſtimmte Gränze des auſſereinander befindlichen Mannigfaltigen vorkommen; und es begreift ſich, warum und in wie ferne der bloſſe Raum *unendlich* iſt.

§. LX.

Die unmittelbare Vorſtellung der Form der äuſſern Anſchauung oder des bloſſen Raumes, iſt *Anſchauung a priori*, der Raum iſt in ſo ferne ein *nothwendiger* Gegenſtand für uns, und durch ihn iſt die *Ausdehnung* ein *allgemeines* Merkmal aller anſchaulichen Gegenſtände auſſer uns.

Nach dem, was in der *Theorie des Vorſtellungsvermögens überhaupt* über die *Vorſtellungen a priori*, und in den vorigen Paragraphen über die Vorſtellung von der Form der äuſſeren Anſchauung oder dem bloſſen Raume, geſagt iſt, bedarf die Behauptung, daſs dieſe Vorſtellung in wie ferne ſie unmittelbar auf ihren Gegenſtand bezogen wird, Anſchauung *a priori* ſey, weder eines Beweiſes noch einer Erörterung. Aber das bisherige Schickſal der *Kritik der Vernunft*, die gerade

über

über diese freylich auf einem anderen Wege erwiesene Behauptung so gar jämmerlich missverstanden wurde, nöthigt mir die ausdrückliche, obwohl sonst überflüssige, Erklärung ab; dass ich *nicht* den *Raum* selbst, sondern nur die *Vorstellung* desselben Anschauung *a priori* nenne; und dass ich auch diese Anschauung keineswegs in dem Sinne *a priori* nenne, als ob sie der *empirischen* vorhergienge, oder als ob sie nicht von der *empirischen* des erfüllten, und der *abstrakten* des leeren Raumes abgezogen wäre, sondern lediglich in so ferne, als ihr Stoff, der keinem andern Gegenstande als der Form der äussern Anschauung entspricht, seiner Beschaffenheit nach nur durch die Form des äussern Sinnes bestimmt ist, die doch wohl nicht durch den empirischen Eindruck gegeben seyn kann; sondern als Bedingung alles äussern Afficiertwerdens *a priori* im Gemüthe vorhanden seyn muss.

Als Gegenstand einer Vorstellung *a priori* ist der Raum ein *nothwendiger Gegenstand* für unser Gemüth. Da die bestimmte Möglichkeit durch etwas ausser uns befindliches afficiert zu werden nothwendig zu unsrem Vorstellungsvermögen gehört, einen wesentlichen Bestandtheil desselben ausmacht, der von unsrer Receptivität unzertrennliche äussere Sinn ist; und da die durch denselben bestimmte Form der äussern Anschauung die Form ist, welche aller objektive Stoff, wenn durch ihn Vorstellung von Dingen ausser uns möglich seyn soll, annehmen muss; so ist diese Form unsrem Gemüth eben so nothwendig, als die Möglichkeit der Vorstellung äusserer Dinge; und der blosse Raum ist von unsrem Gemüthe unzertrennlich. Daher kommt es, dass wir zwar alle Gegenstände

aus

aus dem Raume, aber nie den Raume selbst wegzudenken vermögen, dass wir allezeit, wenn wir etwas ausser uns vorstellen wollen, auch den Raum vorstellen müssen; dass wir nicht einmal *vom ausser uns vorhanden seyn* eine Vorstellung haben können, ohne den Raum dabey zu Hülfe zu nehmen.

Als einem Gegenstande einer Vorstellung *a priori*, kömmt dem Raume bey seiner Nothwendigkeit auch *Allgemeinheit* zu; in wie ferne er nämlich in der Eigenschaft der *a priori* bestimmten Form jeder empirischen äussern Anschauung ein *allgemeines Merkmal* aller anschaulichen *Dinge ausser uns* ist, auf die er zugleich mit der Vorstellung bezogen wird. Daher kömmt es, dass alle Dinge ausser uns nicht nur im Raume vorhanden seyn, sondern auch einen Theil des Raumes *erfüllen*, ausgedehnt seyn, müssen. Der dem Gegenstande ausser uns in der Vorstellung entsprechende, durch afficiertwerden von aussen gegebene, Stoff kann nur durch die Form der äussern Anschauung, die er im Gemüthe annimmt, Vorstellung werden; und nur in seiner unzertrennlichen Vereinigung mit dieser Form auf seinen Gegenstand bezogen werden, der daher auch nur unter dieser Form, und folglich nur als etwas den *Raum erfüllendes, Ausgedehntes* vorgestellt werden kann.

Als Gegenstand einer Vorstellung *a priori* ist der Raum von der *Erfahrung unabhängig*, in wie ferne die Erfahrung in dem Gegebenseyn eines Stoffes *a posteriori* besteht. Denn er ist die Bedingung, die im Gemüthe bestimmt seyn muss, wenn der objektive Stoff, der nicht anders als *a posteriori* gegeben seyn kann, im Gemüthe vorkommen

kommen und zur Vorstellung werden soll. In *die-ser Rücksicht* ist auch die Vorstellung des Raumes von der Erfahrung unabhängig; nämlich in Rücksicht ihres *a priori* im Gemüthe bestimmten Stoffes; obwohl sie in Rücksicht auf ihre Entstehung als eine wirkliche Vorstellung von dem Gegebenseyn eines objektiven Stoffes in einer empirischen Vorstellung abhängt. Denn ohne diesen letztern würde der äussere, *a priori* bestimmte Sinn, keine Veranlassung haben, die Form der äusseren Anschauung an einem Stoffe zu bestimmen; und diese würde so wenig auch als blosse Form vorgestellt werden können, als jede andere Form die nicht vorher in konkreto an einem Stoffe vorgekommen ist, ungeachtet dieselbe weder mit noch durch den Stoff gegeben ist. — Nichts ist daher begreiflicher als wie alle bisherige Versuche den Raum ohne diese Einschränkung von der Erfahrung abzuleiten, nothwendig misslingen mussten; und warum derjenige Theil der Philosophen, der den blossen Raum für etwas Wirkliches, und von den Dingen unabhängiges, hielt, an demselben ein nothwendiges, unendliches, und selbstständiges — Unding zugeben musste; der andere Theil aber, der ihn für ein blosses Verhältniss der Dinge gegeneinander ansah, weder erklären konnte, warum der Raum als etwas unendliches; warum er auch dort wo keine Dinge sind, gedacht werden müsse; und wie es zugienge, dass die Eigenschaften des blossen Raumes auch den Dingen, welche den Raum erfüllen, *nothwendig* zukommen müssten.

Aus der *Nothwendigkeit* des Raumes, die von seiner im Gemüthe bestimmten Natur abhängt, ergiebt sich die sonst unerklärbare *apodiktische*

 Gewifs-

Gewifsheit der Geometrie, die nichts als eine Wiſſenſchaft der nothwendigen Eigenſchaften des Raumes iſt, welche in derſelben nicht durch bloſſe, ſondern auf Anſchauungen ſich unmittelbar beziehende Begriffe dargeſtellt werden. Wenn das Subſtratum der Geometrie, der bloſſe Raum, nothwendig iſt, ſo muſs auch jede ſeiner Eigenſchaften nothwendig ſeyn; der Raum kann aber nur in ſo ferne in meinem Bewuſstſeyn als nothwendig vorgeſtellt werden, in wie ferne er eine Bedingung des Wirklichen iſt. Da der bloſſe Raum als Form meiner äuſſern Anſchauung kein auſſer mir befindlicher Gegenſtand iſt, ſo weiſs ich, daſs diejenige Eigenſchaft des Raumes, welche z. B. *Dreyeck* heiſst, und alle Eigenſchaften dieſes Dreyeckes, die dem Raume in meiner Vorſtellung zukommen, dem Raume, und dem Dreyecke auch *an ſich* zukommen müſſen, daſs alle möglichen Dreyecke, die mir meine Einbildungskraft vorzeichnen kann, und alle wirklichen, die mir in der Sinnenwelt vorkommen können, eben dieſelben Eigenſchaften haben *müſſen;* welches ich nicht wiſſen könnte, wenn mir das Subſtratum des Dreyeckes nur aus der Erfahrung bekannt wäre, deren Zeugniſs nicht weiter, als die gegebenen Fälle, reicht.

§. LXI.

Durch die Form des inneren Sinnes iſt der Stoff der Vorſtellung der *bloſſen Zeit* im Gemüthe *a priori* beſtimmt, und die bloſſe Zeit in wie ferne ſie vorgeſtellt werden kann, iſt nichts als die *a priori* beſtimmte Form der inneren Anſchauung.

Auch

Auch hier unterscheide ich die *erfüllte* und die *leere* von der *blossen Zeit*, die allein der Gegenstand der reinen (unvermischten) und ursprünglichen (durch ihren blossen Stoff und folglich unmittelbar auf die Zeit sich beziehenden) Vorstellung der Zeit seyn kann. Das Wesen der Zeit kann weder im Erfüllt- noch im Leerseyn bestehen; und beydes sind Prädikate der Zeit, die keineswegs den Begriff der Zeit als Subjekt ausmachen, sondern denselben voraussetzen. Unter der blossen Zeit kann also weder die Succession der wirklichen Dinge, noch die Succession unsrer Vorstellungen, noch die Ordnung in den Bewegungen der Planeten, noch irgend etwas anderes verstanden werden, wodurch etwas, das die Zeit erfüllt, als ein Bestandtheil der Zeit selbst, als innere Bedingung, und wesentlicher Inhalt des Begriffes der *blossen* Zeit angegeben wird. Ich gebe zu, ja, ich behaupte sogar meiner Theorie zufolge, dass die Vorstellung der blossen Zeit *nicht ohne* die empirische Vorstellung der erfüllten Zeit, nur *nach* derselben, und in wie ferne bey der allmähligen Entwicklung unsrer Begriffe das abstrakte vorher im Konkreten vorkommen muss, *durch* dieselbe entstehen müsse. Aber ich behaupte auch dass der Stoff, der der blossen Zeit in der Vorstellung derselben entspricht, keineswegs durch das Afficiertwerden von aussen (das ich selbst zur Wirklichkeit der Vorstellung der blossen Zeit für unentbehrlich halte) gegeben, sondern seiner Beschaffenheit, seiner eigenthümlichen Form nach durch die blosse Form des inneren Sinnes *a priori* im Gemüth bestimmt sey.

Durch die Form des inneren Sinnes, die in der bestimmten Art durch ein nacheinander gege-

benes Mannigfaltige afficiert zu werden besteht, ist allein Stoffe überhaupt die Form bestimmt, unter welcher er allein in einer Vorstellung des innern Sinnes als Stoff vorkommen kann, nämlich das Nacheinanderseyn seines Mannigfaltigen. Nun kann aber der blossen Zeit in der Vorstellung derselben kein anderer Stoff entsprechen als *das Mannigfaltige überhaupt unter der blossen Form des Nacheinanderseyns.* Denn an der blossen Zeit kann 1) nur ein Mannigfaltiges überhaupt, nicht dieses oder jenes Mannigfaltige, nichts das einem bestimmten Eindrucke entspräche, kein Etwas in der Zeit gedacht werden. 2) Das Nacheinanderseyn des Mannigfaltigen, das der blossen Zeit, als Gegenstand gedacht, wesentlich ist, muss in der blossen Vorstellung derselben nur an dem Stoffe und durch den Stoff bestimmt seyn, weil es eine blosse Form des blossen Mannigfaltigen, d. h. des Stoffes allein ist. Indem nun aber an dem unter der Form des Nacheinanderseyns bestimmten Mannigfaltigen überhaupt dureh die Spontaneität mit der Form der Vorstellung *Einheit* hervorgebracht wird, entsteht eine Vorstellung, die unmittelbar auf ihren Gegenstand (dasjenige welchem ihr Stoff entspricht) bezogen, Anschauung der blossen Zeit ist.

Die *vorgestellte* blosse Zeit ist also nichts anderes als die Form der *inneren Anschauung* selbst, und alle Merkmale der blossen Zeit müssen sich von der Form der inneren Anschauung und ihrer unmittelbaren Vorstellung ableiten lassen. Die Form der innern Anschauung besteht *Erstens* aus der bestimmten Form, die jeder der inneren Receptivität gegebene Stoff als Stoff der innern Anschauung in der blossen Vorstellung annehmen muss,

mufs, im Nacheinanderseyn des Mannigfaltigen. *Zweytens* aus der Einheit, durch welche diese Form des bloſſen Stoffes zur Form der bloſſen Vorſtellung wird. Diese beyden Beſtandtheile der Form der innern Anſchauung ſind aber die weſentlichen Merkmale der *bloſſen Zeit*, die im bloſſen Nacheinanderſeyn des Mannigfaltigen überhaupt, und zwar im verbundenen, zuſammenhängenden, einzigen Nacheinanderſeyn beſteht. Aus der Form der inneren Anſchauung läſst ſich daher auch vollkommen begreifen, warum die bloſſe Zeit aus lauter *verbundenen* Theilen beſtehe, wovon jeder wieder als Zeit, als ein nacheinander vorkommendes Mannigfaltige, gedacht werden muſs, die *Kontinuität* der Zeit ſowohl als ihre *Theilbarkeit ins Unendliche.* Hieraus begreift ſich auch, warum in der bloſſen Zeit allein nichts *zugleich* vorkommen kann. Das Zugleichvorkommen ſetzt die Form des *Auſſereinanderſeyns* den bloſſen Raum voraus, und kann nur durch die *Verbindung* von Raum und Zeit gedacht werden.

Die Vorſtellung, die unmittelbar aus dem der bloſſen Form der inneren Anſchauung entſprechenden Stoffe beſteht, iſt eine wirkliche Anſchauung; denn ſie entſteht unmittelbar aus der (*à priori* beſtimmten) Art des Afficiertwerdens, indem ihr Stoff ſelbſt nichts anders als die Art des Afficiertwerdens von *innen* iſt. In wie ferne nun jede Anſchauung Vorſtellung eines individuellen Gegenſtandes iſt und es nur eine einzige Form der inneren Anſchauung giebt, in ſo ferne läſst ſich auch die Eigenthümlichkeit der Zeit, daſs ſie nur eine *einzige* iſt, und alle verſchiedenen Zeiten nur Theile einer und ebenderſelben Zeit ſind, befriedigend erklären.

So wie die bloſſe Zeit nur durch eine Anſchauung ſich vorſtellen läſst: ſo können die Theile der Zeit nur durch Begriffe vorgeſtellt werden. Sie müſſen entweder durch den in der Zeit aufgefaſsten Stoff, oder durch bloſſe Handlung der Spontaneität beſtimmt werden. In beyden Fällen ſetzen ſie, in wie ferne ſie als Theile der Zeit vorgeſtellt werden ſollen, *Begriffe* voraus, d. h. von der Anſchauung verſchiedene Vorſtellungen, die ſich nur durch Anſchauung auf die Zeit beziehen.

Die unmittelbare Vorſtellung der Form des inneren Sinnes, iſt ſelbſt eine Vorſtellung des inneren Sinnes und zwar *innere Anſchauung*. Sie entſteht durch die beſtimmte Art von innen afficiert zu werden; und obwohl ihr Stoff nicht in einem von auſſen gegebenen und in den inneren Sinn aufgenommenen Mannigfaltigen beſteht; ſondern ſeiner Beſchaffenheit nach im bloſſen Vorſtellungsvermögen, ſeiner Wirklichkeit nach in der bloſſen Vorſtellung durch die ihre eigene Receptivität nach der Form des innern Sinnes afficierende Spontaneität beſtimmt wird, ſo iſt doch dieſer Stoff gleichwohl ein wirkliches und im Gemüthe beſtimmtes Mannigfaltige, das in der Form unter welchen *etwas a poſteriori* in uns angeſchaut werden kann, ſeinen beſtimmten Gegenſtand hat; aber ſo wie alles was ſich *a poſteriori in uns* anſchauen läſst, nämlich die *Veränderung* in uns, nur als in uns ſelbſt angeſchaut, nur Gegenſtand einer *innern* Anſchauung ſeyn kann. Die Vorſtellung der Form des innern Sinnes iſt in ſo ferne Vorſtellung des allgemeinſten Merkmals, welches allem, was *a poſteriori* in uns als in uns befindlich, vorgeſtellt werden kann, zukommen muſs. Alles

was

was als in dem vorstellenden Subjekte befindlich vorgestellt werden kann; ist entweder *à priori* vorgestellte Form des blossen Vorstellungsvermögens, worunter auch die Form des innern Sinnes selbst gehört, oder die wirkliche Vorstellung selbst, in wie ferne sie als etwas *à posteriori* im Gemüthe befindliches vorgestellt werden kann, welches letztere nur der Form der innern Anschauung gemäss, d. h. in der blossen Zeit geschehen kann; daher auch die Vorstellungen unter dem allgemeinen Prädikate, der in uns *erfüllten* Zeit, der Veränderungen in uns, vorgestellt werden müssen.

Die Form der inneren Anschauung ist die im Gemüthe bestimmte Bedingung, unter welcher allein ein Mannigfaltiges (als subjektiver Stoff) in einer Vorstellung vorkommen, und durch dasselbe ein empirischer Gegenstand in uns, d. h. die Veränderung des Gemüthes, vorgestellt werden kann. Die Anschauung dieser blossen Form allein bezieht sich also zwar auf kein wirkliches, aber doch auf alles mögliche von innen Afficiertseyn, und durch dasselbe auf die mögliche Veränderung in uns. Die *blosse Zeit* enthält daher auch keine wirkliche Veränderung, und ist in so ferne ein blosses Nichts verglichen mit den in der erfüllten Zeit vorkommenden Veränderungen und abgesondert von der Form der Anschauung derselben. Allein nichts destoweniger begreift sie in der letztern Eigenschaft die Möglichkeit des in ihr Wirklichen, d. h. der Veränderung in sich. Man nehme die Veränderung aus der Zeit, und es wird immer die blosse Zeit übrig bleiben; aber man nehme dann die Zeit von der Veränderung hinweg, und die Veränderung wird unmöglich werden. Die Form der inneren

Anſchauung bezieht ſich nothwendig vermittelſt des ihr gemäſſen Afficiertſeyns von innen, das durch ſie anſchaulich wird, auf die Veränderung in uns als einen vorſtellbaren Gegenſtand; und die Zeit bezieht ſich ſo nothwendig auf Veränderung, daſs ſie ſich gar nicht anders als nur mit der Möglichkeit der Veränderung denken läſst. Die Vorſtellung der Zeit iſt die anſchauende Vorſtellung von der Möglichkeit der Veränderung.

Die Anſchauung der bloſſen Form des inneren Sinnes iſt Anſchauung eines bloſſen Mannigfaltigen überhaupt, in wie ferne daſſelbe unter der Form des Nacheinanderſeyns auf Einheit gebracht iſt. Das Mannigfaltige überhaupt, das in dieſer Anſchauung vorkommt, kann eben darum weder durch einen empiriſchen Stoff, noch durch eine Handlung der Spontaneität beſtimmt, und folglich auch nicht *begränzt* ſeyn. Es kann in der Anſchauung der bloſſen Zeit keine Gränze des Nacheinanderſeyns vorkommen, und es begreift ſich, wie und in wie ferne die bloſſe Zeit *unendlich* iſt.

§. LXII.

Die unmittelbare Vorſtellung der Form der inneren Anſchauung, oder der bloſſen Zeit, iſt *Anſchauung a priori;* die bloſſe Zeit iſt in ſo ferne ein *nothwendiger* Gegenſtand für uns, und durch ſie iſt *Veränderung in uns* das allgemeine Merkmal aller unſrer Vorſtellungen in wie ferne ſie Gegenſtände des innern Sinnes ſind.

Dieſer Paragraph kann nach dem bisher geſagten keine Schwierigkeit haben, wenn man nicht

etwa

etwa die Zeit mit der bloſſen Vorſtellung der Zeit verwechſelt. Der *Stoff* der Vorſtellung der Zeit iſt ſeiner *Beſchaffenheit* nach unmittelbar *a priori* im Gemüthe beſtimmt, nicht die Vorſtellung der Zeit, auch nicht die Zeit ſelbſt. Die Zeit iſt nicht Form des inneren *Sinnes*, ſondern Form der inneren *Anſchauung*; und entſteht blos aus der Form des inneren Sinnes (dem bloſſen Nacheinanderſeyn), in wie ferne daſſelbe durch die Spontaneität die Form der Vorſtellung, Einheit des Mannigfaltigen, erhalten hat.

Als Gegenſtand einer Vorſtellung *à priori* iſt die Zeit ein *nothwendiger* Gegenſtand für unſer Gemüth. Da die beſtimmte Möglichkeit durch die Spontaneität afficiert zu werden nothwendig zu unſrem Vorſtellungsvermögen gehört, einen weſentlichen Beſtandtheil deſſelben ausmacht, und der von unſrer Receptivität unzertrennliche innere Sinn iſt; und da die durch denſelben beſtimmte Form der inneren Anſchauung die Form iſt, welche aller Stoff in wie ferne durch ihn der innere Sinn afficiert ſeyn ſoll, annehmen muſs, ſo iſt dieſe Form unſrem Gemüthe ſo weſentlich, als die Möglichkeit der Vorſtellung überhaupt, und insbeſondere die Möglichkeit der inneren Anſchauung. Die Zeit iſt daher von unſrem Gemüthe unzertrennlich. Daher kömmt es, daſs wir zwar alle Gegenſtände aus der Zeit, aber nie die Zeit ſelbſt wegzudenken vermögen, daſs wir allzeit, wenn wir uns unſre eigenen Vorſtellungen als etwas in uns wirkliches vorſtellen, auch die Zeit vorſtellen müſſen, und daſs wir von einem Vorhandenſeyn *in uns* keine Vorſtellung haben können, ohne die Zeit dabey zu Hülfe zu nehmen, und ein *Entſtehen* in uns zu denken.

 Als

Als einem Gegenstande einer Vorstellung *à priori* kömmt der Zeit bey ihrer Nothwendigkeit auch *Allgemeinheit* zu; in wie ferne sie nämlich in der Eigenschaft der *a priori* bestimmten Form jeder empirischen inneren Anschauung ein allgemeines und unmittelbares Merkmal aller Gegenstände in uns, jeder *Veränderung* in uns ist. Hieraus begreift sichs, warum alles, was Gegenstand einer Vorstellung des inneren Sinnes, einer durch die Art des Afficiertseyns von innen entstandenen Vorstellung ist, nicht nur in der Zeit vorhanden, sondern auch einen Theil der Zeit erfüllen, ein der Zeit entsprechendes Mannigfaltige, *Veränderung* seyn muss.

Als Gegenstand einer Vorstellung *à priori* ist die blosse Zeit von der Erfahrung unabhängig; in wie ferne die Erfahrung im Gegebenseyn eines Stoffes *à posteriori* besteht. Denn sie ist die Bedingung die im Gemüthe bestimmt vorhanden seyn muss, wenn der Stoff *à posteriori* in den inneren Sinn aufgefasset werden, und Vorstellung aus ihn entstehen soll. In *dieser Rücksicht* ist auch die Vorstellung der Zeit von der Erfahrung unabhängig, obwohl sie in Rücksicht auf ihre Entstehung als besondere Vorstellung von dem Gegebenseyn eines objektiven Stoffes sowohl, als vom Afficiertseyn durch die Spontaneität abhängt. — Iede Ableitung der Vorstellung Zeit aus der Erfahrung, bey welcher der Umstand, dass die Beschaffenheit des Stoffes welcher der blossen Zeit in der Vorstellung entspricht, im Gemüthe *a priori* bestimmt seyn müsse, übersehen ist, muss nothwendig misslingen, und der Zeit entweder ihre *Nothwendigkeit* absprechen, oder sie zu einem selbstständigen, ewigen Undinge machen.

§. LXIII.

§. LXIII.

Die Zeit ist die *allgemeine Form aller Anſchauungen* überhaupt, und daher ein weſentliches Merkmal aller Gegenſtände, in wie ferne ſie anſchaulich ſind.

Die Form der inneren Anſchauung iſt die allgemeine Form aller Anſchauung überhaupt, in wie ferne der Stoff aller ſinnlichen Vorſtellung durch die Spontaneität nur unter der Form des inneren Sinnes in der Receptivität verbunden, oder welches eben ſo viel heiſst nur unter der Form eines nacheinanderſeyenden Mannigfaltigen in den inneren Sinn aufgenommen werden kann. Die Zeit iſt alſo in ſo ferne auch Form der äuſſern Anſchauung; aber nur mittelbar, vermittelſt des innern Sinnes, der auch bey der äuſſeren Anſchauung afficiert ſeyn muſs, und die Zeit muſs mit der ſinnlichen Vorſtellung des äuſſern Sinnes auf den (auſſer uns befindlichen) Gegenſtand bezogen werden, und unter den Merkmalen deſſelben vorkommen. Jeder anſchauliche Gegenſtand muſs alſo *in* der *Zeit* angeſchaut werden.

Allein die Zeit kann kein *unmittelbares* Merkmal der Gegenſtände auſſer uns, der Gegenſtände im Raume, ſeyn. Das Mannigfaltige das dem Gegenſtande auſſer uns entſpricht, in wie ferne er durch den Verſtand als etwas für ſich beſtehendes gedacht werden muſs, kann nur der Form des äuſſeren Sinnes gemäſs im bloſſen Raume, in dem es allein gegeben ſeyn kann, angeſchaut werden, und die Zeit kann von demſelben nur mittelbar, und zwar nur als ein negatives Merkmal behauptet werden, das heiſst, der Gegenſtand kann in wie

ferne

ferne er als *ausser uns* bestehend gedacht wird, nur als ein nicht die blosse Zeit erfüllendes und mit derselben fortlaufendes, sondern als ein *Beharrliches im Raume* angeschaut werden; so wie die beharrlichen Merkmale ihm nur im Raume allein, und folglich nicht unter der Form des Nacheinanderseyns, sondern als *zugleichseyende* Theile zukommen können.

Allein es kommen auch an den Gegenständen *ausser uns Veränderungen* vor, Merkmale die an den Gegenständen selbst nur in der Zeit wirklich werden, und die also offenbare Beweise sind, dass die Zeit auch als etwas ausser uns, und nicht als die blosse Form unsrer Anschauungen gedacht werden müsse." Ich antworte: *Fürs erste* werden diese Veränderungen keineswegs in der blossen Zeit, sondern im Raume *und* in der Zeit zusammengenommen angeschaut, und ihr allgemeinstes wesentliches Prädikat ist *Bewegung*, Veränderung im Raum und in der Zeit. Wäre also die Zeit, in der diese Veränderungen angeschaut werden, nicht die blosse Form unsrer Anschauung, so könnte es der Raum ebenfalls nicht seyn. *Fürs zweyte* können diese Veränderungen an den von unsren Vorstellungen verschiedenen Gegenständen nur in so ferne *vorgestellt* werden, als sie in der blossen Vorstellung vorkommen, und mit und durch dieselbe auf den Gegenstand bezogen werden. Die Veränderung ausser uns kann nur durch eine Veränderung in uns vorgestellt werden; die Vorstellung derselben hängt also von der im Vorstellungsvermögen bestimmten Form ab, unter welcher allein Veränderung *in uns* vorgehen kann; das heisst von der in der Receptivität bestimmten Empfänglichkeit

für

für ein nacheinander gegebenes Mannigfaltige, von der in unſrem Gemüthe beſtimmten *bloſſen Zeit.*

Alles Nacheinanderſeyn in der Receptivität iſt in derſelben nur in wie ferne ſie innerer, — ſo wie alles Auſſereinanderſeyn nur in wie ferne ſie äuſſerer Sinn iſt, möglich. Alles wirkliche Nacheinanderſeyn kann in der Receptivität nur durch die Spontaneität des Vorſtellungsvermögens, ſo wie alles wirkliche Auſſereinanderſeyn nur durch fremden Eindruck beſtimmt werden. Denn in wie ferne das Mannigfaltige der Receptivität *nacheinander* gegeben iſt, kann es nur in *verbundenen* Theilen, nur durch Syntheſis, nur durch Handlung der auffaſſenden, oder apprehendirenden Spontaneität gegeben ſeyn. Das Nacheinanderſeyn, das bey der Anſchauung der Bewegung mit dem Auſſereinanderſeyn vorgeſtellt wird, kann in der bloſſen Vorſtellung nur in ſo ferne vorkommen, als die Spontaneität etwas zugleich mit dem objektiven Stoff gegebenes nacheinander d. h. der Form des innern Sinnes gemäſs auffaſst. — „Worin beſtünde denn aber der Unterſchied zwiſchen Veränderung in uns und auſſer uns, wenn beyde das Werk der Spontaneität wären?" — Darin, daſs beyde auf eine verſchiedene Art das Werk der Spontaneität ſind. Die Veränderung in uns iſt als bloſſe Vorſtellung des inneren Sinnes ganz Wirkung der Spontaneität. Nicht ſo die Veränderung auſſer uns, die keineswegs eine bloſſe Vorſtellung iſt. Die Spontaneität afficiert hier den innern Sinn zwar nach der ihm eigenen Form, aber nicht durch ſich ſelbſt, ſondern durch dasjenige wovon der äuſſere Sinn afficiert wird, zu dieſer Handlung beſtimmt. Ich verſuche es dieſe dunkele

dunkele Gegend des menschlichen Gemüthes durch einige Winke in etwas aufzuhellen.

Das Afficiertseyn, das im Gemüthe unter der Form des nacheinander gegebenen Mannigfaltigen vorgeht, wird entweder nur auf das vorstellende Subjekt, oder auch auf ein vorgestelltes Objekt, ein Ding ausser uns, bezogen. Das erste geschieht bey der Vorstellung des inneren Sinnes; das zweyte bey der Vorstellung der Bewegung. In beyden Fällen muss die Möglichkeit des Nacheinandergegebenseyns im blossen Vorstellungsvermögen bestimmt, das *Auffassen* aber des Mannigfaltigen, in wie ferne dasselbe zum Nacheinandervorkommen in der Vorstellung gehört, das Werk der Spontaneität seyn, und folglich nur im *inneren Sinne* vorgehen. Im ersten Falle ist das wirkliche Nacheinandervorkommen Wirkung von der Handlung der blossen Spontaneität; heisst daher auch Veränderung *in uns*, und ist die Form jeder wirklichen sinnlichen Vorstellung in wie ferne dieselbe auf das Subjekt bezogen wird, Empfindung ist. Im zweyten Falle aber ist das wirkliche Nacheinandervorkommen Wirkung nicht der blossen Spontaneität allein, sondern der durch eine Handlung eines Dinges ausser uns zum Nacheinanderauffassen bestimmten Spontaneität, heisst in Rücksicht auf dieses von aussen bestimmt seyn, Veränderung ausser uns, und ist Stoff der Vorstellung der wirklichen Bewegung. In wie ferne das Nacheinanderauffassen des Stoffes die blosse Wirkung der Spontaneität ist, kömmt es zwar bey jeder sinnlichen Vorstellung, und folglich auch bey der äusseren Anschauung vor, wird aber nicht vorgestellt, nicht mit dem objektiven Stoff unmittelbar auf den Gegenstand

bezogen,

bezogen, und dieser wird daher auch nur unter der Form des objektiven Stoffes, nur im Raume allein, und folglich unter der Form des Zugleichseyns seiner Merkmale, und des Beharrlichen vorgestellt. Ist aber der Grund, warum ein Mannigfaltiges in der Vorstellung nacheinander aufgefasst wird, in der Vorstellung von aussen her bestimmt, wird die Receptivität zwar von aussen aber nicht nach der blossen Form des äussern Sinnes allein afficiert, wird an dem objektiven Stoffe selbst etwas der Form des inneren Sinnes gemäss, das heisst *so* gegeben, dass es zwar im Raume aber nicht im blossen Raume aufgefasst werden kann; so wird die Spontaneität nicht durch sich selbst, sondern durch das Afficiertseyn von aussen zum Nacheinanderauffassen bestimmt, und dieses Nacheinanderauffassen bey dem sich das Gemüth mehr leidend als wirkend verhält, und zu welchem das Gemüth durch einen von ihm selbst verschiedenen Gegenstand bestimmt wurde, wird zugleich mit dem objektiven Stoffe auf das Ding ausser uns bezogen, und in so ferne als im Raume und folglich als ausser uns befindlich, als Veränderung ausser uns, vorgestellt. Es wäre also freylich ungereimt die blosse Zeit, die Form des inneren Sinnes, als die Form der Veränderungen ausser uns angeben wollen, da Raum und Zeit in wesentlicher Verbindung die Form der Bewegung, der Veränderung ausser uns sind. Aber es wäre eben so ungereimt die blosse Zeit, die blosse im Nacheinanderseyn des Mannigfaltigen überhaupt, (des blossen Stoffes einer Vorstellung) bestehende Form den *Dingen an sich* beyzulegen; da sie nur in Verbindung mit der Form des Aussereinanderseyns, und nur durch dieselbe, und folglich

lich nur durch die Form der äussern Anschauung auf Dinge ausser uns bezogen werden kann.

Wenn wir dem Begriffe, den die *Theorie des Vorstellungsvermögens überhaupt* von dem *Dinge an sich* festgesetzt hat, getreu bleiben, so kann dieser Begriff der Behauptung, dass die blosse Zeit eine blosse Form der Anschauung ist, so wenig widersprechen, dass er sie vielmehr bestätigen muss. Denn wenn alle Vorstellung eines *Dinges an sich* unmöglich ist, so kann dem Dinge an sich kein einziges vorstellbares Prädikat, und folglich weder Raum noch Zeit und überhaupt nichts beygelegt werden; ausser dem allgemeinen Prädikate eines blossen Subjektes ohne alle Prädikate. Und selbst durch dieses wird es noch nicht als Ding an sich, sondern durch ein in unsrem Verstande gegründetes Prädikat gedacht. Der vorgestellte blosse Raum und die vorgestellte blosse Zeit können also unmöglich dem Dinge an sich beygelegt werden. Auch der Stoff, der ihnen in ihren reinen Vorstellungen entspricht, kann kein objektiver, durch Afficiertseyn von aussen gegebener, und in so ferne den Dingen an sich angehöriger Stoff seyn; da er seiner *Beschaffenheit nach* nur durch die wesentliche im Gemüthe *a priori* bestimmte Form gegeben seyn kann, unter welcher die Receptivität von aussen und von innen afficiert werden muss, und als Beschaffenheit des blossen Vorstellungsvermögens im Gemüth von allem objektiven Stoffe vorausgesetzt wird, nicht durch ihn gegeben seyn kann.

---

§. LXIV.

§. LXIV.

Das Bezogenwerden einer empirischen Vorstellung auf ihren bestimmten Gegenstand heisst Erkenntniss *à posteriori;* einer Vorstellung *a priori* aber — Erkenntniss *à priori;* und von allen (vom blossen Vorstellungsvermögen verschiedenen) Gegenständen ist nur Erkenntniss *a posteriori* oder empirische Erkenntniss möglich.

Empirisch heisst jede Vorstellung in wie ferne ihr Stoff nicht im blossen Vorstellungsvermögen, sondern durch ein Afficiertseyn im Gemüthe bestimmt ist. Alle vom blossen Vorstellungsvermögen verschiedene Gegenstände können nur empirisch erkannt werden: denn im blossen Vorstellungsvermögen kann nichts als die blosse Form desselben bestimmt vorhanden seyn. Die vom blossen Vorstellungsvermögen verschiedenen Gegenstände des *inneren* Sinnes sind die Veränderungen in uns, oder die Vorstellungen selbst in wie ferne sie Empfindungen sind, und als *innere* Empfindungen durch ein Afficiertwerden von der Spontaneität allein, als *äussere* zugleich durch ein Afficiertwerden *von aussen* bestimmt werden. Die vom blossen Vorstellungsvermögen verschiedenen Gegenstände des *äusseren* Sinnes hingegen sind die *Gegenstände ausser uns*, denen ein durch ein Afficiertwerden von aussen gegebener Stoff entsprechen muss. Von beyden Arten der von unsrem Vorstellungsvermögen verschiedenen Gegenständen sind also nur empirische Vorstellungen und folglich auch nur *empirische Erkenntnisse* möglich; und unsre Erkenntniss *a priori* ist lediglich auf das blosse Vorstellungs- und Erkenntnissvermögen selbst eingeschränkt; in welchem

 die

die Formen der Receptivität und Spontaneität, die Formen der Sinnlichkeit und wie sich in der Folge bestimmter zeigen wird, auch des Verstandes und der Vernunft als Gegenstände von Vorstellungen *a priori* vor allem Afficiertseyn bestimmt seyn müssen.

§. LXV.

Der Gegenstand einer empirischen Anschauung in wie ferne er nur unter den *a priori* im Gemüth bestimmten und folglich dem Gemüthe und nicht dem *Dinge an sich* eigenthümlichen Formen der Anschauung vorgestellt werden kann, heisst *Erscheinung*. Es sind uns daher nichts als *Erscheinungen* empirisch erkennbar.

Der wesentliche Unterschied zwischen der hier festgesetzten Bedeutung des Wortes Erscheinung, und allem demjenigen, was man sonst gewöhnlich unter *Schein* denkt, darf wohl hier nicht erst auseinandergesetzt werden.

Anschauung ist ein wesentlicher Bestandtheil jeder Erkenntniss; und empirische Anschauung — jeder empirischen Erkenntniss. Mit der sinnlichen Vorstellung muss die von dem *à posteriori* bestimmten Stoffe im Bewusstseyn unzertrennliche aber dem Gemüthe *a priori* angehörige Form der sinnlichen Vorstellung auf den Gegenstand bezogen werden, wenn Anschauung entstehen, der Gegenstand angeschaut werden soll; er wird also nicht wie er an sich ist, sondern unter der dem Gemüthe angehörigen Form angeschaut — er erscheint, und ist in so ferne Erscheinung; und da er nur in wie

wie ferne von ihm Anschauung möglich ist, erkannt werden kann; so kann er nur als *Erscheinung* erkannt werden.

§. LXVI.

Raum **und** ***Zeit*** **sind wesentliche Bedingungen aller Erscheinungen, aber nicht der Dinge an sich; wesentliche Merkmale alles von unserm Vorstellungsvermögen verschiedenen Erkennbaren, aber nicht aller denkbaren Dinge; die Gränzen unsres Erkenntnifsvermögens, aber nicht der Natur der Dinge an sich.**

Erscheinung ist der Gegenstand der empirischen Anschauung; die empirische Anschauung ist nur durch die im Gemüthe bestimmte Form der Anschauung, d. h. durch den blossen Raum und die blosse Zeit möglich; also ist auch die Erscheinung in Rücksicht auf das was an ihr subjektiv ist, (dem Gemüthe allein angehören muss) nur durch Raum und Zeit möglich — die äussere durch Raum und Zeit, die innere durch Zeit allein. Aber eben darum können Raum und Zeit keine Bedingungen des Dinges an sich, das heisst, desjenigen seyn was dem blossen Stoffe einer Vorstellung allein, ausser der Vorstellung entspricht, und daher von aller Vorstellung wesentlich verschieden seyn muss. Dem blossen Raume und der blossen Zeit kann in ihrer Vorstellung kein objektiver, den Dingen ausser uns an sich angehöriger Stoff entsprechen, weil sie vor allem objektiven Stoff als Bedingungen der Möglichkeit denselben zu empfangen im Gemüthe bestimmt seyn müssen.

Sie sind wesentliche Merkmale alles *Erkennbaren*. In wie ferne einem Gegenstande das Prädikat

des Raumes widerspricht, in so ferne kann er unmöglich als ein vom blossen Vorstellungsvermögen und unsren Vorstellungen verschiedener Gegenstand erkannt werden, oder welches eben so viel heisst: wenn ein von unsrem blossen Vorstellungsvermögen und unsren Vorstellungen verschiedener Gegenstand erkennbar seyn soll, muss ihm in der Vorstellung ein Stoff unter der Form der äussern Anschauung entsprechen, und folglich er selbst unter dem Prädikate des erfüllten Raumes oder der Ausdehnung vorgestellt werden. Unsre *Vorstellungen* selbst aber können nur in so ferne als etwas *in uns wirkliches* erkannt werden, als ihnen das Prädikat der erfüllten Zeit zukommt, als sie *Veränderungen* in uns sind. Raum und Zeit aber sind nur Merkmale des empirisch Erkennbaren in wie ferne es Erkennbar ist. Sie zu Merkmalen der Dinge an sich machen wollen, würde eben so viel seyn als nicht nur das Nichtvorstellbare vorstellen, sondern auch allen Unterschied zwischen dem Gemüthe und den Gegenständen ausser dem Gemüthe aufheben, welcher eigentlich nur darin bestehen kann, dass die Formen des Vorstellungs- und Erkenntnissvermögens, nicht die Formen der Dinge an sich sind; so wie das deutliche Bewusstseyn von Gegenständen ausser uns nur dadurch möglich ist, dass das Gemüth das ihm eigenthümliche (durch die Anschauungen *a priori,*) von dem den Dingen ausser ihm eigenthümlichen (durch die empirischen Anschauungen) zu unterscheiden vermag.

Durch die am blossen Raume und an der blossen Zeit entdeckten Bedingungen und Merkmale der *Erkennbarkeit*, sind nun die eigentlichen *Gränzen unsres Erkenntnissvermögens* allgemeingültig angegeben,

gegeben, und wir vermögen durch sie das Gebieth der erkennbaren Dinge von dem der Nichterkennbaren genau zu unterscheiden. Wir wissen daher zum Beyspiel, dafs die Seele (als *Substanz*) in wie ferne sie nicht das bloſſe (*a priori* erkennbare) Vorstellungsvermögen, sondern das Subjekt desselben ist, durchaus nicht erkennbar sey; weil alle vom bloſſen Vorstellungsvermögen verschiedene Gegenstände, die nicht bloſſe Vorstellungen seyn sollen, im Raume, d. h. *auſſer uns* vorgestellt werden müssen, wenn sie erkennbar seyn sollen. Aber das Gebieth des Erkennbaren, welches nicht weiter als die Sinnlichkeit reicht, ist noch nicht das Gebieth des Denkbaren; vielweniger der uns gar nicht vorstellbaren Dinge an sich, welches von Beyden genau unterschieden werden mufs.

Das Gebieth des *Denkbaren* läfst sich dann erst genau bestimmen, nachdem die Natur des *Denkens* angegeben ist, wozu uns folgende Untersuchung des *Verstandes*, oder des zweyten wesentlichen Bestandtheils des Erkenntnifsvermögens, vorher den Weg bereiten mufs.

Theorie
des
Verstandes.

§. LXVII.

Die Vorstellung, welche durch die Art wie die Spontaneität thätig ist, unmittelbar entsteht, heisst *Begriff in engerer Bedeutung*, und das Vermögen durch die Art wie die Spontaneität thätig ist zu Vorstellungen zu gelangen, heisst *Verstand in engerer Bedeutung*.

Wir haben die Vorstellung überhaupt, in wie ferne sie durch ein Verbinden des Mannigfaltigen entstehen muss; *Begriff*, und die Spontaneität, in wie ferne sie bey dieser allgemeinsten Handlung des Verbindens geschäftig ist, *Verstand* in weiterer Bedeutung genannt. In dieser Bedeutung kann auch die Anschauung in wie ferne sie eine *Art* der Gattung Vorstellung überhaupt ist, und nicht ohne Verbinden des Mannigfaltigen entstehen kann, ein Begriff heissen. Allein die Anschauung ist eine Vorstellung, die unmittelbar durch die Art des Afficiertseyns, und nur *mittelbar* durch die Handlung der Spontaneität entsteht, in wie ferne diese nämlich aufgefordert durch ein Afficiertseyn der Receptivität, verbindet, was gegeben ist, und nur in wie ferne es gegeben ist, d. h. der Art des Afficiertseyns gemäss. Der unmittelbare Entstehungsgrund der Vorstellung liegt hier im blossen Afficiertseyn und der Beschaffenheit desselben. — Allein wir

wir haben bereits oben (S. 347.) eine andere Art von Vorstellung kennen gelernt, die jeder Erkenntnifs, so wie die Anschauung, unentbehrlich, aber von ganz entgegengesetzter Beschaffenheit ist; eine Vorstellung nämlich, die keineswegs unmittelbar durch die Art wie die Receptivität afficiert wird, sondern — unmittelbar durch die Art wie die Spontaneität handelt, d. h. durch *Verbinden* entsteht. Der Stoff dieser Vorstellung ist nicht der rohe Stoff, das unmittelbar durchs Afficiertseyn Gegebene, sondern ein Stoff, der bereits die Form einer Vorstellung erhalten hat, bereits Vorstellung, und folglich durch die Spontaneität schon bearbeitet ist. Durch das nochmalige Verbinden dieses schon verbundenen Mannigfaltigen entsteht nun die neue Vorstellung, welche kein durchs Afficiertseyn unmittelbar gegebenes, sondern ein bereits vorgestelltes Mannigfaltige begreift, der *Begriff* in *engerer Bedeutung*. Der unmittelbare Entstehungsgrund dieser Vorstellung liegt nicht im Afficiertseyn, sondern in der Handlung der Spontaneität, und zwar in der ihr eigenthümlichen Handlungsweise, im Verbinden, durch welche in dem vorgestellten Mannigfaltigen eine neue Einheit, Einheit des Vorgestellten, hervorgebracht ist. Die Spontaneität handelt hier in einem weit höheren Grade; ihre Handlung ist keine blosse Entgegenwirkung, ist keine unmittelbare Folge der Einwirkung; sie ist durch kein Afficiertseyn erzwungen, sie ist die Handlung des *Verstandes in engerer Bedeutung*, welche ich *denken* in ebenderselben Bedeutung nenne.

In jedem Begriffe überhaupt müssen zwey verbundene Vorstellungen vorkommen; die eine, aus

 welcher

welcher der Begriff entstanden ist, und der Begriff selbst. Die eine vertritt die Stelle des Gegenstandes selbst, und heisst in so ferne das *Subjekt*, oder der Gegenstand; die andere ist Vorstellung des durch die eine vorgestellten, und heisst *Prädikat*, oder das Merkmal des Gegenstandes; und der Begriff ist in so ferne eine Vorstellung, die sich durch das Merkmal auf den Gegenstand bezieht. Ein Merkmal auf einen Gegenstand beziehen, ein Prädikat (positiv oder negativ) mit einem Subjekte verbinden, heisst *urtheilen* in weiterer Bedeutung, und das Produkt der Handlung, welche urtheilen heisst, ist eine Vorstellung, die aus zwey verbundenen Vorstellungen besteht; und durchs Verbinden entstanden ist, ein *Begriff*. Der Sprachgebrauch, welcher das Wort *Verstand* in engerer Bedeutung für das Vermögen zu urtheilen bestimmt hat, bestätiget unsre Erklärung; welche den Verstand in engerer Bedeutung als das Vermögen durch die Handlungsweise der Spontaneität zu Vorstellungen zu gelangen, angiebt.

Allein es wird sich in der Folge zeigen, dass nicht jede Vorstellung, aus welcher durch die Handlungsweise der Spontaneität eine neue Vorstellung entsteht, eine Anschauung seyn darf, und dass die Spontaneität auch aus Begriffen durch ihre Handlungsweise eine neue Art von Vorstellung erzeugt, die wir *Idee* nennen werden. Wenn also Begriff in engerer Bedeutung jede Vorstellung heisst, die durch die Handlungsweise der Spontaneität entsteht, so ist der Begriff in dieser Bedeutung eine *Gattung*, welche die *Idee* oder die Vorstellung die durch Spontaneität aus Begriffen, und den *Begriff* oder die Vorstellung welche durch Spontaneität

aus

aus Anschauung erzeugt wird, den Begriff in *engster* Bedeutung als *Arten* unter sich enthält. Diesem zufolge muss auch die Bedeutung des Wortes *Verstand* noch näher bestimmt werden.

§. LXVIII.

Die Vorstellung, welche aus einer *Anschauung* durch die Handlungsweise der *Spontaneität* entsteht, heisst *Begriff*, — und das Vermögen der Spontaneität durch ihre Handlungsweise aus Anschauungen Begriffe zu erzeugen, heisst *Verstand in engster Bedeutung*.

Auch dieser Erklärung wird durch den Sprachgebrauch das Wort geredet, welcher zwar oft genug das Wort *Verstand* in einer Bedeutung nimmt, in welcher auch die *Vernunft* mit begriffen ist; noch weit öfter aber und am eigentlichsten nur in der Bedeutung, in welcher der Verstand ein von der *Vernunft* verschiedenes Vermögen ist. Oft nämlich heisst dem Sprachgebrauche *Verstand* in einem weniger strengen Sinne so viel als das Vermögen zu *denken*, in wie ferne unter denken *Urtheilen* und *Schliessen* zusammengenommen wird. Im strengsten Sinne aber bezeichnet er damit das Vermögen des eigentlichen *Urtheilens*. Ich sage des *eigentlichen Urtheilens*. Denn auch das *Schliessen* wird nicht selten uneigentlich urtheilen genannt; theils weil der Vernunftschluss aus lauter verbundenen Urtheilen besteht, theils weil das Resultat des Vernunftschlusses, die Verbindung des Prädikates mit dem Subjekte, im Schlussfatze, ein Urtheil ist, *das* sich von anderen Urtheilen nur dadurch unterscheidet, dass das Prädikat in den

Vorderſätzen nur vermittelſt eines anderen Prädikates auf das Subjekt bezogen werden konnte, während beym Urtheile im ſtrengſten Sinne das Prädikat unmittelbar auf das Subjekt bezogen wird. Das Urtheil iſt vom Vernunftſchluſſe, wie das unmittelbare Urtheil von dem mittelbaren unterſchieden; und wenn das Vermögen zu ſchlieſsen, mittelbar zu urtheilen, *Vernunft* iſt, ſo kann der eigentliche Verſtand nur im Vermögen unmittelbar zu urtheilen beſtehen. Ein unmittelbares Urtheil heiſst ein *anſchauendes* (*Iudicium intuitivum*) nicht als ob daſſelbe in einer bloſſen *Anſchauung* beſtünde: denn beym bloſſen Anſchauen wird nichts geurtheilt, ſondern weil bey dieſem Urtheile das Prädikat auf eine bloſſe Anſchauung bezogen wird; auf eine Vorſtellung, die ſich unmittelbar auf den Gegenſtand bezieht, der im Bewuſstſeyn nicht von ihr unterſchieden vorgeſtellt wird, und deſſen Stelle ſie folglich beym Urtheile vertritt. Beym anſchauenden Urtheile wird das Subjekt nicht gedacht, ſondern angeſchaut, und das Prädikat wird folglich nicht auf das Gedachte, durch ein Merkmal mittelbar Vorgeſtellte, ſondern auf das unmittelbar Vorgeſtellte, auf den Gegenſtand ſelbſt bezogen. Das Prädikat kann daher auch nur eine Vorſtellung ſeyn, die aus der bloſſen Anſchauung durch die Handlungsweiſe der Spontaneität entſtanden iſt, ein Begriff in engſter Bedeutung.

Wenn man bedenkt, daſs aller Stoff aller Vorſtellungen, ſelbſt derjenige der ſeiner Beſchaffenheit nach im bloſſen Vorſtellungsvermögen beſtimmt iſt, und keinem andern Gegenſtande als den bloſſen Formen des Vorſtellungsvermögens entſpricht, durch ein Afficiertſeyn in der wirklichen

Vor-

Vorftellung entftehen, gegeben feyn mufs; fo wird es noch einleuchtender, dafs jedem eigentlichen Begriffe eine Anfchauung vorhergehen mufs, eine Vorftellung, in welcher der bloffe Stoff durchs Afficiertfeyn gegeben ift; und dafs der eigentliche Verftand das Vermögen fey, welches zwifchen der Sinnlichkeit und der Vernunft das Mittel hält, dem feine Materialien von der Sinnlichkeit geliefert werden, und der fie für die Bearbeitung durch Vernunft vorbereitet. Die Sinnlichkeit liefert *Anfchauungen*, d. i. Vorftellungen, die fich unmittelbar auf einen Gegenftand beziehen; der Verftand *Begriffe*, d. i. Vorftellungen, die fich durch ein Merkmal auf den Gegenftand beziehen; die Vernunft *Ideen*, d. i. Vorftellungen, die fich durch ein Merkmal des Merkmals (den Mittelbegriff) auf Gegenftände beziehen. Wenn man das in der Vorftellung Wirkliche, die *Realität* der Vorftellung, das in der Vorftellung durch Vorftellungsvermögen Wirkliche, die *fubjektive*, das durch Afficiertfeyn vermittelft des objektiven Stoffes Wirkliche, die *objektive Realität* der Vorftellung nennt; fo kömmt in Rückficht auf objektive Realität der *erfte* Rang der *äufferen Anfchauung* zu, die fich unmittelbar auf das, was nicht Vorftellung und nicht Gemüth ift, auf den unabhängig von unfrem Gemüth reellen Gegenftand bezieht; der *zweyte* dem *Begriffe*, einer Vorftellung, die fich unmittelbar nicht auf die Sache felbft, fondern nur auf die Anfchauung, bezieht; der *dritte* endlich der *Idee*, die fich durch ein Merkmal des Begriffes auf die Anfchauung, alfo unmittelbar auf den Begrift, bezieht; und folglich weder die Sache, noch die Anfchauung, fondern nur einen Begrift zum *nächften* Gegenftand hat. In Rückficht auf die fubjektive Realität ift diefe

diese Rangordnung umgekehrt; und man kann als ein Axiom annehmen; *je grösser die subjektive Realität unsrer Vorstellungen, desto kleiner die objektive, und umgekehrt.*

Iemehr die Spontaneität an einer Vorstellung Antheil hat, desto mehr ist an derselben Vorstellung subjektive Realität, je kleiner der Antheil der Spontaneität ist, je grösser aber der Antheil des von aussen Afficiertseyns, desto mehr hat die Vorstellung objektive Realität. Diess letztere ist bey der *äusseren empirischen Anschauung* der Fall. Der Grund der subjektiven Realität einer Vorstellung liegt eigentlich in der *Handlung* der Spontaneität; so wie der Grund der objektiven in der *Handlung des Dinges ausser uns* liegt. Aber da die Vorstellung nur in der Zeit, nur unter der Form der *Veränderung in uns*; das Ding ausser uns aber nur im Raume, nur unter der Form des *Ausgedehnten angeschaut*, und folglich auch nur unter diesen Formen *erkannt* werden können: so sind *Veränderung* in uns, und *Ausdehnung* zugleich wesentliche Merkmale des subjektiven und objektiven Reellen, oder Wirklichen, in wie ferne dasselbe Empirisch - Erkennbar seyn soll; jene für alles, was in uns; diese für alles was ausser uns, als etwas im strengsten Sinne *wirkliches*, und von unserm blossen Vorstellungsvermögen verschiedenes erkannt werden soll. Diess hat man auch schon lange her in der philosophischen Welt dunkel geahndet; nur dass der missverstandene Begriff des *Dinges an sich* die Philosophen weder untereinander, noch mit sich selbst einig werden liess. Den *Materialisten* war die *Ausdehnung* von jeher wesentliche Eigenschaft alles *Wirklichen*, für sich bestehenden, im Raume beharrlichen, wofür

sie

fie freylich die Vorftellungen nicht anerkennen konnten. Den *Spiritualiften* hingegen war die *Veränderung in uns*, die Vorftellung, das erfte Kriterium aller Wirklichkeit (das *Cogito; ergo fum*). Sie war ihnen das unmittelbare Merkmal alles Wirklichen, wodurch nur *mittelbar* auf etwas aufser dem Vorftellenden Wirkliches gefchloffen werden konnte. *Leibnitz*, der Spiritualiften gröfster und der Vollender ihres Lehrgebäudes, hielt die Vorftellung für ein fo ausfchliefsendes Merkmal des *Wirklichen*, dafs er alles für fich beftehende Wirkliche, alle *Subftanzen* als vorftellende Subjekte (Monaden) angab, von der *Gottheit* bis zum Elemente der Materie, und die *Ausdehnung* für einen bloffen Schein erklärte. *Spinoza* hingegen machte die *Vorftellung* und die *Ausdehnung* zu gleich wefentlichen nothwendigen Eigenfchaften des für fich beftehenden, der Subftanz; offenbar weil er nicht mit Unrecht Vorftellung und Ausdehnung für wefentliche Merkmale des eigentlich *Wirklichen* anfah.

§. LXIX.

Die durch das Verbinden des durch die Anfchauung vorgeftellten Mannigfaltigen hervorgebrachte Einheit, heifst die *objektive Einheit*, und ift die allgemeinfte Form, unter welcher der Gegenftand (einer Anfchauung) *gedacht* wird, und das allgemeinfte Merkmal aller erkennbaren Gegenftände in wie ferne fie denkbar find.

Der Sprachgebrauch bezeichnet durch das Wort: *Gegenftand* κατ' ἐξοχην den Inbegriff von Eigenfchaften

schaften und Beschaffenheiten, die zusammengedacht werden, und Merkmale einer und ebenderselben Vorstellung sind, ein Ganzes verknüpfter Bestimmungen, ein *Individuum.* Das *Verbundenseyn* der Merkmale macht also das Wesen desjenigen aus, was hier unter dem Worte Gegenstand gedacht wird; und welches aufhören würde ein Inbegriff und ein Individuum zu seyn, wenn ihm die Verbindung genommen würde.

Ich nenne die durch die Verbindung des in der Anschauung vorgestellten Mannigfaltigen hervorgebrachte Einheit die *Objektive*, theils um sie von der Einheit der blossen Vorstellung, welche der sinnlichen Vorstellung, der Anschauung selbst, angehört, zu unterscheiden; theils weil sie wirklich Einheit des Vorgestellten, d. h. des Gegenstandes ist. In ihr ist nämlich nur dasjenige zusammengefasst, was durch die sinnliche Vorstellung vorgestellt ist, was in der sinnlichen auf den Gegenstand bezogenen Vorstellung, der Anschauung, Mannigfaltiges enthalten ist.

Ich nenne die *objektive Einheit* die Form, unter welcher der *Gegenstand* gedacht wird, um sie von der Form, unter welcher der Gegenstand angeschaut wird, der Form der blossen Anschauung, der Einheit des *gegebenen* Mannigfaltigen zu unterscheiden, die aus der Verbindung des Mannigfaltigen, das noch nicht vorgestellt ist, noch nicht die Form der Vorstellung erhalten hat, sondern blosser Stoff ist, besteht. Durch das Verbinden dieses blossen Stoffes entsteht blosse Vorstellung des von der blossen Vorstellung *nicht unterschieden vorgestellten* Gegenstandes, blosse Anschauung; während durch die Verbindung des in der Anschauung

vorge-

vorgeftellten, Vorftellung des von der bloffen Vorftellung verfchiedenen, *Begriff* des Gegenftandes entfteht.

Ich nenne die *objektive Einheit* die Form, unter welcher der Gegenftand *gedacht* wird. Der Gegenftand wird *gedacht*, in wie ferne er durch eine Vorftellung, die von der Anfchauung, (d. i der finnlichen Vorftellung, die auf ihn unmittelbar bezogen wird) verfchieden ift, vorgeftellt wird. Durch die finnliche Vorftellung wird er angefchaut, das heifst unter der Form vorgeftellt, die er durch den ihm entfprechenden Stoff, und durch die Form der Anfchauung im Gemüthe erhält. Durch den Begriff wird er gedacht, d. h. unter der Form vorgeftellt, die ihm der Verftand giebt; nämlich als eine von der bloffen Vorftellung verfchiedene Einheit, in welche die Merkmale, die in der Anfchauung vorkommen, durch eine befondere Handlung des Gemüthes zufammengefaffet find.

Die *objektive Einheit* ift die Form des Gegenftandes überhaupt, in wie ferne er *denkbar* ift. Dasjenige, worauf die Anfchauung in Rückficht ihres Stoffes bezogen wird, und das folglich nur durch das Mannigfaltige, das ihm in der Vorftellung entfpricht, im Bewufstfeyn vorkömmt, wird erft dann im Bewufstfeyn zum *Gegenftande*, wenn und in wie ferne diefes Mannigfaltige in einer von der bloffen Vorftellung verfchiedenen Einheit verbunden wird. Das Verbinden des in der Anfchauung vorkommenden Mannigfaltigen ift der Entftehungsgrund der Vorftellung des Gegenftandes als Gegenftand; und er ift in diefer Eigenfchaft felbft nichts anderes, als die Einheit des vorgeftellten Mannigfaltigen.

Diefe

Diese Einheit ist eben darum das eigenthümliche *Merkmal* des *denkbaren* Gegenstandes überhaupt, und folglich aller Gegenstände in wie ferne sie als Gegenstände denkbar sind. Sie ist das Prädikat, welches dem *Angeschauten* beygelegt werden muss, wenn dasselbe als Gegenstand *gedacht* werden soll, welches nur dadurch möglich ist, dass objektive Einheit als Prädikat mit dem Angeschauten als Subjekt im Bewusstseyn verbunden wird. Auch läst sich ein *Gegenstand überhaupt* nur dadurch denken, dass man einem Etwas das nicht Vorstellung, aber doch vorstellbar ist, das Prädikat der objektiven Einheit, der Einheit des in einer Vorstellung vorgestellten Mannigfaltigen, beylegt.

Da diese Einheit Wirkung der Spontaneität ist, in wie ferne dieselbe Verstand heisst, da sie vom Gemüthe hervorgebracht, und folglich nicht mit dem objektiven Stoffe, durch ein afficierendes Ding auſſer uns gegeben seyn kann; so kann sie unmöglich dem *Dinge an sich* angehören, in wie ferne dasselbe Ding an sich ist. Sie ist daher auch nur die Form des Gegenstandes, in wie ferne er *denkbar* ist, nicht die Form des *Dinges an sich;* welches man bisher gewöhnlich mit dem blos *denkbaren* Dinge (dem Intellektuellen) zum Nachtheil alles Philosophierens verwechselt hat. Auch der Verstand vermag den Gegenstand nicht als *Ding an sich*, sondern nur unter der Form zu denken, die in seiner Natur für die ihm eigenthümliche Vorstellung (den Begriff) *a priori* bestimmt ist, d. h. als objektive, durch Verbindung der anschaulichen Merkmale hervorgebrachte Einheit. Aber wer anders sich selbst recht versteht (welches bey der bisherigen Art zu Philosophieren selbst Philosophen

nicht

nicht immer möglich war): der wird fich mit der Form des Gegenftandes in wie ferne derfelbe fich denken läfst, mit der denkbaren Form, begnügen, ohne die Form des Gegenftandes, in wie ferne diefer fich nicht denken läfst, das nicht denkbare Ding, denken zu wollen. Das *Ding an fich* ift dasjenige auffer uns, dem der bloffe Stoff unfrer Vorftellung allein ohne die Form derfelben zukömmt; worauf alfo keine Form unfrer Vorftellung, weder einer Anfchauung, noch eines Begriffes bezogen werden darf, und das fich folglich weder anfchauen noch denken läfst. Wer aber unter dem Dinge an fich nichts als die objektive Einheit felbft verfteht, (wie denn diefs allezeit der Fall ift, wenn man unter Ding an fich wirklich etwas denken will,) dem ift das Ding an fich freylich denkbar, aber nicht als eine von feiner Vorftellung verfchiedene und von feinem Vorftellungsvermögen unabhängige Sache; fondern als ein bloffer Begriff, der nur dann mehr als ein bloffer Begriff feyn kann, wenn er fich auf eine Anfchauung bezieht, in welcher ein Stoff durchs Afficiertfeyn beftimmt ift. Dasjenige, dem diefer Stoff auffer der Vorftellung entfpricht, heifst mit Recht der Gegenftand; kann aber nur dadurch als etwas von der Anfchauung verfchiedenes vorgeftellt werden, dafs die Form, unter der allein ein Gegenftand denkbar ift, die objektive Einheit, darauf bezogen wird; alfo nicht als *Ding an fich*, fondern als Ding unter der allgemeinften Form eines Begriffes: Denn

§. LXX.

Die Einheit des vorgeftellten Mannigfaltigen, oder die objektive Einheit, ift die allge-

 meinfte

meinste in der Natur des Verstandes *a priori* bestimmte Form des *Begriffes überhaupt*, und die Vorstellung der objektiven Einheit ist Vorstellung und zwar *Begriff à priori.*

Der Begriff ist die Vorstellung, die durch die Handlungsweise der Spontaneität aus einer Anschauung entsteht. Seine Form als Begriff muss also in der Einheit des angeschauten Mannigfaltigen bestehen, wie seine Form als Vorstellung überhaupt in der Einheit des Mannigfaltigen überhaupt, und die der Anschauung überhaupt in der Einheit des nacheinander aufgefassten gegebenen Mannigfaltigen besteht. Als Einheit überhaupt ist diese Form des Begriffes in der Handlungsweise der Spontaneität überhaupt (im Verbinden) und als Einheit des angeschauten Mannigfaltigen in dem *Verstande* oder demjenigen Vermögen der Spontaneität gegründet, durch welches sie nicht wie im ersten Grade ihrer Handlungsweise (in ihrer ersten Potenz) den blossen, sondern den bereits zur Vorstellung gewordnen Stoff neuerdings zu verbinden, und an demselben eine Einheit höherer Art, *Verstandes-Einheit*, hervorzubringen vermag.

In wie ferne nun die Form des Begriffes durch die blosse Handlungsweise der Spontaneität, welche Verstand heisst, vor aller wirklichen Vorstellung bestimmt ist, in so ferne ist die Vorstellung dieser Form eine Vorstellung, der kein *a posteriori* bestimmter Stoff entspricht, eine Vorstellung *à priori.* Sie ist aber eine Vorstellung, die nicht unmittelbar aus der *a priori* bestimmten Art des Afficiertwerdens, sondern aus der *a priori* bestimmten Handlungsweise der Spontaneität entsteht, folglich keine

keine Anschauung, sondern ein *Begriff à priori.* Wirklich bezieht sich die Vorstellung der Form des Begriffes nicht unmittelbar auf diesen ihren Gegenstand, (denn der Einheit kann in der Vorstellung kein Mannigfaltiges entsprechen) sondern nur vermittelst der vorgestellten Form der Anschauung, deren Mannigfaltiges durch den Verstand verbunden, *gedacht* wird. Die Form des Begriffes läst sich nicht anschauen, sondern blofs denken; die Vorstellung derselben ist also auch keine Anschauung, sondern ein blosser *Begriff.*

Es erhellt hieraus die *Nothwendigkeit* und *Allgemeinheit* die der objektiven Einheit als dem Gegenstande eines Begriffes *a priori* zukömmt.

Nichts kann begreiflicher seyn als wie es zugieng, dafs die objektive Einheit von den *Spiritualisten* zur *Einfachheit* der Substanz umgeschaffen wurde; da sie diefs nothwendige und allgemeine Merkmal aller denkbaren Gegenstände, für eine Eigenschaft der Dinge an sich ansahen; so wie die *Materialisten* an der *Ausdehnung*, dem nothwendigen und allgemeinen Merkmale aller auffer uns anschaulichen Gegenstände, die wesentliche Eigenschaft desjenigen, was mehr als blosse Vorstellung ist, der Dinge an sich, entdeckt zu haben glaubten.

§. LXXI.

Das Mannigfaltige einer Anschauung in eine objektive Einheit zusammenfassen, heifst *Urtheilen*; die objektive Einheit aus der Anschauung hervorbringen, heifst *synthetisch*, die hervorgebrachte objektive Einheit mit

 der

der Anschauung verbinden, *analytisch* – *urtheilen.*

Man versteht unter einem Urtheile diejenige Handlung des Verstandes, durch welche zwey Vorstellungen verbunden werden *), wovon man die eine *Subjekt*, die andere aber, die mit der einen verbunden wird, *Prädikat* nennt. Diese Verbindung muss aber *unmittelbar* zwischen Prädikat und Subjekt geschehen, das heisst, das Prädikat muss mit dem Subjekte nicht vermittelst eines anderen Prädikates verbunden werden, wenn das Urtheil kein Vernunftschluss, sondern ein eigenthümliches Urtheil seyn soll. Das Subjekt, mit welchem ein Prädikat durch ein blosses Urtheil verbunden werden soll, muss *vor* dieser Verbindung nicht *gedacht*, (d. h. nicht durch ein Merkmal) sondern unmittelbar vorgestellt, *angeschaut* seyn. Die Vorstellung also, welche bey einem eigentlichen Urtheile Subjekt ist, muss eine *Anschauung* seyn. Das Prädikat hingegen, welches ein Merkmal des Subjektes ist, muss aus der Anschauung entstanden, und eine Vorstellung seyn, die sich nicht unmittelbar, sondern nur vermittelst der Anschauung, auf das was nicht Vorstellung ist, den Gegenstand, bezieht, ein Begriff. Man hat die Entstehung des Prädikates dadurch genugsam erklärt zu haben geglaubt, dass man dem verworren gedachten Verstande ein besonderes vom Vermögen zu verbinden unabhängiges, Vermögen zu *trennen*, Abstraktionsvermögen, beylegte, durch welches

*) Auch negative Urtheile entstehen *nur* durch Verbindung negativer Merkmale. Ueberhaupt trennt der Verstand nur durch Verbindung des zusammengehörigen Mannigfaltigen.

welches er eine Anfchauung, Totalvorftellung, in ihre Merkmale, die Partialvorftellungen, trennte, welche dann als Prädikate mit der Totalvorftellung als dem Subjekte verbinden *urtheilen* hieffe. Allein auch diefes eingeräumt: fo entftünde gleich wohl die Vorftellung des Prädikates vor demjenigen Urtheile, wodurch fie mit dem Subjekte verknüpft wird, nur durch ein anderes Urtheil, wodurch es von dem Subjekte als verfchieden vorgeftellt, getrennt würde; und folglich gienge die Abftraktion nicht *jedem Urtheile* vorher, fondern wäre ja felbft eine Art von Urtheil, und die Vorftellung des Prädikates entftünde auch jener Erklärung zufolge aus einem Urtheile, nicht das Urtheil aus einer vorhergegangenen Vorftellung des Prädikates. Und wie? wenn das Prädikat aus der Anfchauung durch Abfonderung hervorgeholt wird, mufs es nicht vorher durch Verbindung in der Anfchauung vorhanden gewefen feyn; und fetzt alfo nicht felbft jenes Trennen ein vorhergegangenes Verbinden, die Analyfis eine Synthefis voraus?

Die Vorftellung, welche im Urtheile Prädikat heifst, ift ein Begriff, und entfteht folglich *urfprünglich* aus der Anfchauung, nicht durch Trennen, fondern durch Verbinden des in der Anfchauung vorgeftellten Mannigfaltigen; wie dann das allgemeinfte aller Prädikate, die objektive Einheit oder das Merkmal des denkbaren Gegenftandes überhaupt, nur durch die Verbindung des in der vorgeftellten Form der Anfchauung überhaupt vorgeftellten Mannigfaltigen überhaupt entfteht. Durch eben diefelbe Handlung, durch welche das durch die Anfchauung Vorgeftellte verbunden wird, und Einheit des Vorgeftellten im Bewufstfeyn entfteht,

ſteht, wird die Einheit des Vorgeſtellten von der bloſſen Vorſtellung, der Begriff von der Anſchauung, das Prädikat vom Subjekte getrennt vorgeſtellt. Wenn alſo die Handlung, durch welche das Prädikat als vom Subjekte unterſchieden vorgeſtellt wird, ein Urtheilen heiſst, ſo muſs auch das Zuſammenfaſſen des Mannigfaltigen der Anſchauung in eine objektive Einheit *urtheilen* heiſſen.

Durch dieſes Zuſammenfaſſen des Mannigfaltigen einer Anſchauung in eine objektive Einheit wird die Verbindung eines Subjektes (der Anſchauung) mit einem Prädikate (dem Begriffe) beſtimmt, d. h. es wird geurtheilt. Aber dieſes Zuſammenfaſſen kann auf *zweyerley* Arten geſchehen. Entweder wird dadurch die objektive Einheit erſt aus der Anſchauung hervorgebracht; oder die ſchon hervorgebrachte objektive Einheit wird dadurch mit der Anſchauung verbunden. In dem erſten Falle wird das Merkmal des Gegenſtandes erſt aus der Anſchauung erzeugt, das Prädikat vom Subjekte durch die Erzeugung aus demſelben abgeſondert, durch das Zuſammenfaſſen des vorgeſtellten Mannigfaltigen eine von der Anſchauung verſchiedene Vorſtellung des beſtimmten Gegenſtandes hervorgebracht; im zweyten Falle wird das von der Anſchauung unterſchiedene Merkmal mit der Anſchauung wieder verbunden. Ich nenne die erſte Verſtandeshandlung ein *ſynthetiſches* Urtheil, weil die Handlung, durch welche das Prädikat aus dem Subjekte erzeugt, oder die von der Anſchauung verſchiedene Vorſtellung des Gegenſtandes hervorgebracht wird, in der bloſſen *Syntheſis*, dem Verbinden des angeſchauten Mannigfaltigen beſteht; und die zweyte ein *analytiſches* Urtheil,

Urtheil, weil die Verbindung des schon erzeugten Prädikates mit dem Subjekte, die durch die Erzeugung bewirkte Absonderung des Prädikates vom Subjekte voraussetzt. Beyde, das synthetische und das analytische Urtheil, haben unter sich das Gemeinschaftliche, dafs sie Urtheile, Handlungen des Verstandes sind, durch welche die Beziehung eines Begriffes auf eine Anschauung bestimmt wird; aber sie unterscheiden sich dadurch von einander, dafs beym *Synthetischen*, das *Bestimmen der Beziehung* im Erzeugen der beziehenden Vorstellung; beym *analytischen* aber im Verbinden der beziehenden Vorstellung mit der Anschauung besteht; dafs das letztere eben dasselbe Prädikat mit dem Subjekte verbindet, welches von dem erstern durch Zusammenfassung des angeschauten Mannigfaltigen, aus dem Subjekte, erzeugt wurde.

Ieder Analysis mufs eine Synthesis vorhergehen; und jedem analytischen Urtheile mufs ein vorhergegangenes Synthetisches zum Grunde liegen. Wenn durch das analytische Urtheil herausgebracht werden soll, dafs ein gegebenes Prädikat und Subjekt unter eine objektive Einheit begriffen sind, so müssen diese vorher in eine objektive Einheit begriffen worden seyn. Wenn beym Erkennen die Vorstellung auf den bestimmten Gegenstand durch ein analytisches Urtheil bezogen werden soll; so mufs der Gegenstand vorher durch ein synthetisches Urtheil bestimmt worden seyn. Wenn man sich der Verknüpfung zweyer Vorstellungen bewufst werden soll, so mufs diese Verknüpfung vorhergegangen seyn, und was der Verstand als verbunden vorstellt, mufs er vorher verbunden haben.

Die allgemeinste Form aller Urtheile der analytischen und synthetischen besteht im Zusammenfassen des Mannigfaltigen der Anschauung in objektive Einheit; und eben diess Zusammenfassen ist zugleich die allgemeinste Form des Vorstellens durch einen Begriff. Die Form des synthetischen Urtheilens ist die Form der Handlung, durch welche ein Begriff erzeugt, die Form des analytischen — die Form der Handlung, durch welche vermittelst eines erzeugten Begriffes *vorgestellt* wird. Einen Begriff erzeugen heisst durch Zusammenfassung des Mannigfaltigen der Anschauung objektive Einheit *erzeugen*, *synthetisch* urtheilen. — Durch einen Begriff *vorstellen*, heisst eine Vorstellung haben, die sich durch ein Merkmal (objektive Einheit) auf den Gegenstand (die Anschauung) beziehet, *analytisch* urtheilen. Die allgemeinste Form des *Begriffes*, als Produkt des Verstandes, ist also durch die allgemeinste Form des Urtheils als die Handlungsweise des Verstandes bestimmt, welche für die analytischen und synthetischen Urtheile eben dieselbe ist; nur mit dem Unterschiede, dass das analytische Urtheil nur durch ein Vorhergegangenes synthetisches, nicht dieses durch jenes möglich ist, und dass folglich alle dem Verstande angehörigen näheren Bestimmungen eines analytischen Urtheils, im synthetischen vorhergegangen seyn müssen. Wie es denn begreiflich genug ist, dass dasjenige, was nach Gesetzen des Verstandes als verbunden vorgestellt werden soll, nach Gesetzen des Verstandes verbunden seyn müsse.

§. LXXII.

Durch die besonderen, in der Natur des Verstandes bestimmten, Formen der Urtheile sind

find gewiffe Modifikationen der objektiven Einheit als eben fo viele befondere Formen, unter welchen die Gegenftände gedacht werden müffen, *a priori* beftimmt, und diefe beftimmten Formen der denkbaren Gegenftände heiffen *Kategorien*.

Ich nenne *Modifikation der objektiven Einheit* die näher beftimmte Art und Weife, wie das vorgeftellte Mannigfaltige in der Einheit verbunden ift. Durch die Natur des Verftandes muls nämlich nicht nur das Verbundenwerden des vorgeftellten Mannigfaltigen, fondern auch die Art und Weife des Verbundenwerdens beftimmt feyn; nicht nur die bloffe Gattung der objektiven Einheit, fondern auch die Arten derfelben; nicht nur die Möglichkeit und die Form des Urtheilens überhaupt, fondern auch die Möglichkeit und die Formen befonderer Weifen des Urtheilens; nicht nur die Möglichkeit und die Form des Begriffes überhaupt, fondern auch die Möglichkeit und die Formen befonderer Arten von Begriffen. Die Natur des Verftandes kann unmöglich in der allgemeinften Form der Urtheile und Begriffe erfchöpft feyn, fondern in ihr mufs alles, was zu jeder Art des Urtheils und des Begriffes, in wie ferne diefelbe von der Handlungsweife der Spontaneität abhängt, beftimmt feyn.

Die durch die Natur des Verftandes beftimmten Modifikationen der allgemeinften Form des Urtheilens, oder des Zufammenfaffens in die objektive Einheit, find die befonderen logifchen Formen der Urtheile; und fo wie fich aus der allgemeinften Form des Urtheilens die allgemeinfte Form Ge-

 genftände

genstände zu denken ergiebt; so müssen sich aus den besondern logischen Formen der Urtheile eben so viele besondere durch die Natur des Verstandes bestimmte Formen Gegenstände zu denken, oder eben so viele vom Verstande abhängige Merkmale der Gegenstände überhaupt ergeben. Wir müssen also die *logischen Formen der Urtheile* aufsuchen.

Ungeachtet diese Formen zuerst an synthetischen Urtheilen, welche allen analytischen zum Grunde liegen, vorkommen müssen: so können sie gleichwohl *im Bewusstseyn* zuerst nur an den analytischen Urtheilen erkannt werden. Denn die Vorstellungen der *bestimmten* Gegenstände kommen nur bey der *Erkenntniss* (oder dem *Bewusstseyn* der bestimmten Gegenstände) vor, wobey die Gegenstände nicht wie sie der Verstand erst bestimmt, sondern wie er sie bereits bestimmt hat; nicht wie die Begriffe derselben aus der Anschauung erzeugt werden, sondern wie sie bereits erzeugt sind, und auf die Anschauungen bezogen werden, vorkommen müssen. Erkenntniss ist das Bezogenwerden der Vorstellung auf den bestimmten Gegenstand, und zwar ein Bezogenwerden, bey dem man sich des Gegenstandes als bereits bestimmt bewusst ist; das Urtheil also, welches bey der Erkenntniss das Prädikat (oder den bestimmten Begriff) auf das Subjekt (den in der Anschauung vorkommenden *Gegenstand*) bezieht, ist ein *analytisches* Urtheil, ein Urtheil, wobey der bereits *erzeugte* Begriff mit der Anschauung verbunden wird. An den analytischen Urtheilen also, welche bey der wirklichen Erkenntniss im Bewusstseyn vorkommen, und an ihren verschiedenen Formen, müssen sich auch die Formen der synthetischen Urtheile, die von jenen nicht

nicht verschieden seyn können, oder die Formen des Urtheilens, in wie ferne sie ursprünglich in der Natur des Verstandes bestimmt sind, an Tag legen.

Beym analytischen Urtheilen kommen ein (bereits synthetisch erzeugtes) *Prädikat* und ein *Subjekt*, folglich zwey Vorstellungen vor, deren vorher synthetisch bestimmtes Verhältnifs zur objektiven Einheit *im Bewufstseyn* bestimmt wird; und man kann den Unterschied zwischen dem analytischen und synthetischen Urtheile auch damit erklären, dafs beym analytischen Urtheile mit dem Gegenstande dasselbe Merkmal *im Bewufstseyn* verbunden wird, welches durch das synthetische Urtheil vermittelst der Zusammenfassung des Mannigfaltigen der Anschauung *vor dem Bewufstseyn* erzeugt wurde.

Wir wollen das jedem Urtheile wesentliche *Prädikat* und *Subjekt* die *logische Materie*, die *synthetisch bestimmte Beziehung* derselben aber zur objektiven Einheit, die Art und Weise wie das vorgestellte Mannigfaltige in der objektiven Einheit zusammengefafst ist, die *logische Form der Urtheile* nennen. Die verschiedenen Verhältnisse, welche die logische Materie und die logische Form der Urtheile zur objektiven Einheit haben können, müssen von der in der Natur des Verstandes bestimmten Möglichkeit des Zusammenfassens in die objektive Einheit abhängen, oder welches eben so viel heifst, die verschiedenen Arten dieser Verhältnisse, sind nur durch eben so viele verschiedene Arten des dem Verstande eigenthümlichen Zusammenfassens, oder durch eben so vielerley *Funktionen* des Verstandes beym Urtheilen möglich.

Durch

Durch jene Verhältnisse also müssen sich die verschiedenen *logischen Formen* der Urtheile angeben und erschöpfen lassen. Wir wollen also hier die möglichen Verhältnisse der logischen Materie und Form zur objektiven Einheit aufsuchen.

Die logische Materie des Urtheils

Besteht *erstens* aus dem *Subjekte;* und dieses verhält sich zur *objektiven Einheit* des Prädikates, oder zum Merkmale entweder wie *Einheit*, oder wie *Vielheit* *), oder wie *Vielheit* und *Einheit zugleich*. Im ersten Falle wird *Ein* Subjekt, im zweyten werden *mehrere*, im dritten *alle* in die objektive Einheit des Prädikates zusammengefaſst; und das Prädikat gilt entweder von *Einem* Subjekte, oder von *vielen*, oder von *allen* Subjekten; und das Urtheil ist entweder ein *Einzelnes*, oder ein *Partikuläres* oder ein *Allgemeines* Urtheil.

Die logische Materie besteht *zweytens* aus dem *Prädikate*, und dieses verhält sich zur objektiven Einheit des Subjektes oder zum *Gegenstande* wie *Einheit* oder wie *Vielheit* oder wie *Einheit* und *Vielheit zugleich*. Im ersten Falle ist das Prädikat in die objektive Einheit des Subjektes aufgenommen, im zweyten von derselben ausgeschlossen, im dritten wird eben dadurch, daſs das Prädikat in die objektive Einheit des Subjekts aufgenommen wird, etwas vom Subjekte ausgeschlossen, durch das Prädikat wird etwas im Subjekte *gesetzt*, oder etwas vom

*) *Vielheit* soll hier nur so viel als *Mannigfaltigkeit überhaupt* bezeichnen, in wie ferne sie der *Einheit* entgegengesetzt ist.

vom Subjekte *genommen*, oder *zugleich* etwas *gesetzt* und *genommen*, und das Urtheil ist entweder *Bejahend*, oder *Verneinend*, oder unendlich (*Indefinitum*).

Die logische Form des Urtheils

Besteht aus dem Zusammenfassen in die objektive Einheit, und ist bestimmt *erstens* in Rücksicht des Zusammenzufassenden, *zweytens* in Rücksicht des Zusammenfassenden selbst; das heisst, in Rücksicht auf das Prädikat und Subjekt in wie ferne *beyde zusammengenommen* sich auf die Einheit des Objektes beziehen, und in Rücksicht auf das zusammenfassende Subjekt (das Denkende), in wie ferne das *Zusammenfassen* auf dasselbe bezogen wird.

In der *ersten* Rücksicht verhält sich das Subjekt und Prädikat in der objektiven Einheit zusammengefaſst wie *Einheit*, oder wie *Vielheit*, oder wie *Einheit* und *Vielheit* zugleich.

Verhält sich Subjekt und Prädikat zusammengefaſst zur objektiven Einheit wie Einheit, so machen sie zusammen nur ein *Einziges* Objekt aus, das Prädikat ist mit dem Subjekte *innerlich* verknüpft als *Merkmal* mit dem *Gegenstande*, und das Urtheil ist *Categorisch*.

Verhält sich Subjekt und Prädikat zusammengefaſst zur objektiven Einheit wie Vielheit, so machen sie zusammen zwey verknüpfte Objekte aus, das Prädikat ist mit dem Subjekte *äusserlich* verknüpft, als *Folge* mit dem *Grunde*, und das Urtheil ist *Hypothetisch*.

Verhält

Verhält sich endlich Subjekt und Prädikat zusammengefaſst zur objektiven Einheit wie *Vielheit* und *Einheit zugleich;* so machen sie zusammengenommen Ein aus mehreren Objekten bestehendes Objekt, eine *Gemeinschaft* aus, und das Prädikat ist mit dem Subjekte innerlich und äusserlich verknüpft als ein Glied das mit dem andern zusammengenommen ein System ausmacht, und folglich das andere, mit dem es zusammengenommen Merkmal des *Ganzen* ist, von sich als den *andern Theil* ausschliesst, und das Urtheil ist *Disjunktiv.*

In der *zweyten* Rücksicht ist das Verhältniſs des Zusammenfassenden zum Zusammenfassen in die objektive Einheit bestimmt. Da das zusammenfassende, das vorstellende *Ich* als Subjekt des Verstandes, nur durch das Bewuſstseyn des Zusammenfassens vorstellbar ist, oder durch das Bezogenwerden des Zusammenfassens auf das Subjekt, so kann das Verhältniſs zwischen der Handlung des Zusammenfassens und dem Zusammenfassenden, in wie ferne dieses vorstellbar ist, nur aus dem Verhältnisse des Zusammenfassens zu dem Bezogenwerden eben dieses Zusammenfassens aufs Subjekt, oder welches eben so viel heiſst, aus dem Verhältnisse zwischen dem *Bewuſstseyn* und dem *Zusammenfassen* bestehen.

Das Bewuſstseyn verhält sich nun zum Zusammenfassen entweder wie *Einheit* oder wie *Vielheit* oder wie *Einheit* und *Vielheit* zugleich.

Im ersten Falle ist das Zusammenfassen mit dem Bewuſstseyn *innerlich* verknüpft, geht im Bewuſstseyn selbst vor; es wird wirklich zusammengefaſst, und das Urtheil ist *assertorisch.*

Im

Im zweyten Falle ist das Zusammenfassen mit dem Bewusstseyn *äusserlich* verknüpft, geht nicht selbst im Bewusstseyn vor, sondern wird als etwas vom Bewusstseyn verschiedenes vorgestellt, kommt im Bewusstseyn nicht als Handlung, sondern als Handlungsweise, nicht als wirkliche, sondern als blofs mögliche Handlung vor; und das Urtheil ist *problematisch.*

Im dritten Falle ist das Zusammenfassen mit dem Bewusstseyn *innerlich* und *äusserlich* verknüpft, die bloſſe Vorstellung des Zusammenfassens ist vom wirklichen Zusammenfassen unzertrennlich, das im Bewusstseyn vorgestellte Zusammenfassen, wird eben darum auch im Bewusstseyn vorgenommen; die wirkliche Handlung des Zusammenfassens wird im Bewusstseyn durch ihre Möglichkeit bestimmt, und das Urtheil ist *apodiktisch.*

Es müssen also bey *jedem Urtheile* v i e r e r l e y Arten des Verhältnisses durch die Natur des Verstandes bestimmt seyn; und es sind auch nicht mehr und nicht weniger *innere*, im Urtheile selbst gegründete, Verhältnisse möglich. 1) Das Verhältnifs des Subjektes zur objektiven Einheit, oder die *Quantität* des Urtheils. 2) Das Verhältnifs des Prädikates zur objektiven Einheit, oder die *Qualität* des Urtheils. 3) Das Verhältnifs des Subjektes und Prädikates zusammengenommen zur objektiven Einheit, oder die *Relation* des Urtheils; und endlich das Verhältnifs der in allen drey Rücksichten bestimmten objektiven Einheit, oder des Urtheils selbst, zum Bewustseyn, oder die *Modalität* des Urtheiles.

Quantität

Quantität, *Qualität*, *Relation* und *Modalität* sind also logische, durch die Natur des Verstandes bestimmte; Modifikationen *jedes* Urtheils überhaupt. Da aber von jeder derselben drey verschiedene untergeordnete Modifikationen möglich sind; entstehen durch sie *zwölf besondere Formen* der Urtheile, von denen *vier*, nämlich aus jedem der vier Arten von Modifikationen *eine* der unter ihr enthaltenen *drey* Formen, jedem Urtheile zukommen müssen.

Ich nenne diese Formen der Urtheile die *ursprünglichen*, weil sie jedem Urtheile für sich allein betrachtet, zukommen müssen, und die innere Natur desselben ausmachen; während alle anderen Beschaffenheiten der Urtheile, die einem Urtheile nur in Vergleichung mit einem anderen zukommen, blofs *äussere* Verhältnisse und *abgeleitete* Formen sind; z. B. die *enunciationes Identicae*, *compositae*, *comparativae*, *exceptivae*, *exclusivae* u. s. w., die daher von einigen Gegnern der kritischen Philosophie sehr mit Unrecht an der von *Kant* zuerst aufgestellten, aber freylich noch nicht so ganz bestimmt deducierten, Tafel der *ursprünglichen Formen der Urtheile* vermisst worden sind.

Die *Vorstellungen* aller zwölf Formen der Urtheile bestehen 1) aus den in der Theorie des Vorstellungsvermögens überhaupt aufgestellten Vorstellungen *à priori*, nämlich des *Mannigfaltigen* (oder Vielen in weiterer Bedeutung) und der *Einheit des Mannigfaltigen;* 2) aus den verschiedenen *Verbindungsarten* des Mannigfaltigen. — Ihr ganzer Inhalt kann also nur im *Vorstellungsvermögen, in wie ferne dasselbe Verstand hat,* und folglich nur *à priori* bestimmt seyn.

Wie

Wie sich die allgemeine Form des Urtheilens zu der allgemeinen Form der Begriffe, oder der Form Gegenstände zu denken verhält: so verhalten sich die besondern Formen des Urtheilens zu den besonderen Formen der Begriffe, oder den Formen Gegenstände zu denken, den *Kategorien.*

A priori bestimmte Handlungsweise des Verstandes.

In den Formen der Urtheile.	*In den Kategorien.*
	I.
	Quantität.
Einzelne	*Einheit*
Partikuläre	*Vielheit*
Allgemeine Urtheile	*Allheit* der Gegenstände.
	II.
	Qualität.
Bejahende	*Realität*
Verneinende	*Negation*
Unbestimmte Urtheile	*Limitation* der Gegenstände.
	III.
	Relation.
Kategorische	*Substanzialität*
Hypothetische	*Kaussalität*
Disjunktive Urtheile	*Koncurrenz* der Gegenstände.

IV.

Modalität.

Assertorische	*Wirklichkeit*
Problematische	*Möglichkeit*
Apodiktische Urtheile	*Nothwendigkeit* der Gegenst.

Wie die Formen der Urtheile in *zwey Hauptklassen* zerfallen, in derer einen das Verhältniss zwischen dem *logischen Stoffe* (dem Subjekte und dem Prädikate) und der objektiven Einheit, und in der anderen das Verhältniss zwischen der *logischen Form* der Urtheile und der objektiven Einheit bestimmt ist: so bestehen die durch die Formen der Urtheile bestimmten *Kategorien* aus zwey korrespondirenden Hauptklassen, wovon die eine mit gutem Fuge die *Mathematische*, die andere die *Dynamische* heissen kann. Die Erste betrifft nämlich lauter solche Prädikate, die in der Anschauung, und in so ferne *mathematisch* bestimmbar sind; indem nämlich durch sie entweder vermittelst der *Quantität* bestimmt ist, wie *vielmal* ein Subjekt in Rücksicht auf ein Prädikat als objektive Einheit; — vermittelst der *Qualität* aber, ob das Prädikat in der objektiven Einheit des Subjektes *positiv* oder *negativ*, oder *begränzt* gesetzt sey. Die zweyte hingegen betrifft lauter solche Prädikate, die den Gegenständen in Rücksicht auf die *Existenz* derselben beygelegt werden, und die nicht an der Materie des Urtheilens, sondern an der blossen Form selbst, nicht an der Anschauung, sondern am blossen Begriffe, an dem Zusammenfassen, der *Kraftäusserung* des Gemüthes bestimmt sind.

Die

Die mathematifchen Kategorien.

1) Einem Gegenftande kömmt das Merkmal der *Quantität* zu, in wie ferne fein Verhältnifs als *Subjekt* zur objektiven Einheit eines *Prädikates* beftimmt ift. Verhält fich das Subjekt wie *Einheit*, fo kommt dem Gegenftande das Prädikat der *quantitativen* Einheit zu, die von der *objektiven* Einheit wohl unterfchieden werden mufs; verhält es fich wie Vielheit, fo kömmt dem Gegenftande das Prädikat der *quantitativen Vielheit* zu, die von dem Mannigfaltigen überhaupt, als der Form des Stoffes genau zu unterfcheiden ift; verhält er fich aber wie Einheit und Vielheit zugleich, fo kommt dem Gegenftande das Prädikat der *quantitativen Allheit* zu, die ich von der *Totalität* überhaupt, von der in der Folge die Rede feyn wird, nicht weniger forgfältig unterfchieden wünfche. *Einheit des Prädikates* ift in dem Begriff der Gröfse ein eben fo wefentliches Merkmal, als die Vielheit des Subjektes, und ihr zufolge wird die Gröfse als *Vielheit* des Gleichartigen, deffen was *Ein* und *ebendaffelbe* Prädikat hat; die numerifche Einheit aber als Einheit des Gleichartigen, gedacht. Die Quantität kann *nur durch alle drey* ihr untergeordnete Kategorien als *beftimmte Gröfse* gedacht werden; und jede beftimmte Gröfse hat quantitative Einheit, Vielheit und Allheit.

2) Einem Gegenftande kömmt das Merkmal der *Qualität* zu, in wie ferne das Verhältnifs feines Prädikates zur objektiven Einheit, die ihm als Subjekt zukömmt, beftimmt ift. Verhält fich das Prädikat zur objektiven Einheit des Subjektes wie Einheit; fo ift es etwas, das durch die Zufammenfaffung, wodurch die objektive Einheit des Subjek-

tes entsteht, in den Inbegriff des Mannigfaltigen aufgenommen, d. h. im Subjekte *positiv* gesetzt wird; und dem Gegenstande kommt dadurch das Prädikat der *Realität* zu. Verhält sich das Prädikat zur objektiven Einheit des Subjektes wie Vielheit, so ist es etwas das durch die Zusammenfassung, wodurch die objektive Einheit entsteht, aus dem Inbegriff des Mannigfaltigen ausgeschlossen, d. h. im Subjekte *negativ* gesetzt wird, und dem Gegenstande kömmt in so ferne das Merkmal der *Negation* zu. Verhält es sich endlich zur objektiven Einheit des Subjektes wie Einheit und Vielheit zugleich: so ist es etwas, das durch die Zusammenfassung, wodurch die objektive Einheit entsteht, in den Inbegriff des Mannigfaltigen so aufgenommen wird, daſs das Aufnehmen zugleich ausschlieſst; im Subjekte wird durch das Positive zugleich etwas negativ gesetzt, und dem Gegenstande kömmt das Merkmal der *Limitation* zu. Vielheit, d. i. Mannigfaltigkeit des Zusammenzufassenden im Subjekte (qualitative Vielheit) ist dem Begriffe der *Qualität* eben so wesentlich, als die Einheit jedes dieser Prädikate (qualitative Einheit) und dem zufolge wird die *Qualität eines Gegenstandes*, als der Inbegriff, der in einem Subjekte zusammengefaſsten positiven und negativen Merkmale, des *qualitativen Vielen*, und jedes dieser Merkmale (*eine* Qualität des Gegenstandes) entweder als eine positive oder negative, *qualitative* Einheit, oder als beydes zugleich gedacht. Die *bestimmte Qualität* des Gegenstandes selbst (nicht die Qualität überhaupt) kann nur durch *alle drey* dem Begriffe der Qualität untergeordnete Kategorien, Realität, Negation und Limitation gedacht werden.

Die

Die dynamischen Kategorien.

3) Einem Gegenstande kömmt das Merkmal der *Relation* zu, in wie ferne das Verhältnifs, das er als Subjekt mit einem gewissen Prädikate *zusammengenommen* zu der (gemeinschaftlichen) objektiven Einheit hat, *gegenseitig* bestimmt ist.

Verhalten sich Subjekt und Prädikat zusammengenommen zur objektiven Einheit, wie Einheit: so sind sie in der objektiven Einheit *innerlich* verknüpft; sie *gehören* dann nicht nur zu *Einem* Objekte, sondern *machen* selbst zusammen nur *Ein* Objekt *aus*, in welchem das Subjekt als das Objekt selbst, das Prädikat aber als etwas *im* Subjekte, ein *Merkmal*, gedacht werden mufs. Das Subjekt erhält durch diese Bestimmung in Rücksicht auf das Prädikat den Rang des Subjektes im strengsten Sinne; nämlich des Subjektes, das nicht Prädikat, nicht Merkmal eines Objektes, sondern Objekt ist; und das Prädikat ist in Rücksicht auf dasselbe Subjekt als Prädikat im strengsten Sinne bestimmt, d. h. als etwas, das nur durchs Verknüpftseyn mit einem andern (dem Subjekte) als Prädikat, objektive Einheit hat, in einem Objekte vorhanden ist. Dem Gegenstande kömmt dadurch in Rücksicht auf das, was an ihm Subjekt ist, das Merkmal des für sich bestehenden; der *Substanz* — auf das aber was an ihm Prädikat ist, das Merkmal des in einem andern bestehenden, des *Accidenz* zu.

Verhalten sich Subjekt und Prädikat zusammengenommen zur objektiven Einheit wie Vielheit; so sind sie in der objektiven Einheit *äusserlich* verknüpft; das Prädikat macht dann nicht mit dem Subjekt *Ein* Objekt, sondern ein besonders Objekt,

das aber nur *durch* das *Aeusserlichverknüpftseyn* mit dem Subjekte als ein Objekt gedacht werden kann, aus. Das Subjekt erhält durch diese Bestimmung den Rang eines Objektes, das wenn es gesetzt wird ein anderes Objekt als mit ihm verknüpft, setzt, welches, obschon es selbst ein Objekt ist, gleichwohl von jenem abhängt, und durch dasselbe bestimmt wird. Das eine heisst in dieser Rücksicht *Grund*, das andere *Folge*; und dem Gegenstande, in wie ferne er als Grund eines andern bestimmt ist, kömmt das Prädikat *der Ursache*; so wie dem andern, der durch jenen als Folge bestimmt gedacht wird, das Prädikat der *Wirkung* zu.

Verhalten sich Subjekt und Prädikat zusammengenommen zur objektiven Einheit wie Einheit und Vielheit zugleich; so sind sie in der objektiven Einheit *äusserlich* und *innerlich* verknüpft, und machen Ein aus zwey Objekten bestehendes Objekt aus. Das Subjekt erhält durch diese Bestimmung völlig gleichen Rang mit dem Prädikate, das ohne Unterschied auch die Stelle des Subjektes erhalten kann; *beyde zusammen* erhalten den Rang eines Gegenstandes, der aus mehreren Gegenständen besteht, die als Prädikate gedacht, *innerlich*, als Subjekte aber, mit einander *äusserlich* verknüpft sind, einander ausschliessen und *wechselseitig* bestimmen. Dem Gegenstande kömmt in dieser Rücksicht das Prädikat der *Gemeinschaft*, seinen Merkmalen aber das Prädikat der *Glieder*, und ihrem gegenseitigen Verhältnisse zur objektiven Einheit das Prädikat der *Koncurrenz* zu.

4) Einem Gegenstande kömmt das Merkmal der *Modalität* zu, in wie ferne sein Verhältniss als objektive

objektive Einheit (als Gegenſtand) zum Bewuſstſeyn des Verſtellenden beſtimmt iſt.

Verhält ſich dasjenige, wodurch er als objektive Einheit gedacht wird, die Handlung des Zuſammenfaſſens, zum Bewuſstſeyn wie Einheit; ſo kommt das Zuſammenfaſſen im Bewuſstſeyn als nichts vom Bewuſstſeyn verſchiedenes vor, ſo wird es im Bewuſstſeyn nicht vorgeſtellt, ſondern vorgenommen, die Zuſammenfaſſung in objektive Einheit geht wirklich vor, und dem Gegenſtande kömmt das Prädikat des *Wirklichen* zu.

Verhält ſich die Handlung des Zuſammenfaſſens zum Bewuſstſeyn wie *Vielheit*; ſo kömmt das Zuſammenfaſſen im Bewuſstſeyn als etwas von demſelben verſchiedenes vor, das heiſst wird *in* demſelben bloſs vorgeſtellt, nicht vorgenommen; die Zuſammenfaſſung in objektive Einheit geht nicht wirklich vor, ſondern es wird nur ihre Form gedacht; und dem Gegenſtand kömmt das Prädikat des *Möglichen* (des *bloſs denkbaren* aber nicht gedachten) zu.

Verhält ſich die Handlung des Zuſammenfaſſens zum Bewuſstſeyn wie Einheit und Vielheit zugleich; ſo wird das Zuſammenfaſſen eben dadurch, daſs es im Bewuſstſeyn vorgeſtellt wird, auch im Bewuſstſeyn vorgenommen; der Gegenſtand wird dadurch, daſs er als denkbar vorgeſtellt wird, wirklich gedacht; ſeine Möglichkeit enthält den Grund ſeiner Wirklichkeit; und in dieſer Rückſicht kömmt ihm das Prädikat der *Nothwendigkeit* zu.

Die Prädikate der *Modalität* beſtimmen durchaus nichts an dem Gegenſtande, als ſein *Verhält-*

nifs zum Bewufstseyn, während die Prädikate der *Quantität*, *Qualität* und *Relation* nähere Bestimmungen der objektiven Einheit selbst sind, und in so ferne als *innerliche* Prädikate des Gegenstandes gedacht werden müssen. Man urtheile mit welchem Rechte man diese Prädikate den *Dingen an sich* bisher beygelegt hat.

„So hinge also auch die *Wirklichkeit eines Gegenstandes* blofs vom wirklichen Gedachtwerden desselben, und folglich vom blossen Denken ab? und diefs wäre kein offenbarer grober Idealismus?" — Die Wirklichkeit des Gegenstandes, in wie ferne er *blofs gedacht* wird, nichts als objektive Einheit ist, hängt in der That auch nur vom wirklichen Zusammenfassen, vom Denken ab; und es ist hier nur von den Prädikaten die Rede, die durch die Form des Denkens bestimmt sind, und deren Wirklichkeit folglich schlechterdings davon abhängt, dafs wirklich gedacht werde, dafs sich die Form des Denkens wirklich äussere. Aber auch nur die Wirklichkeit des *gedachten* Gegenstandes hängt vom blossen Denken ab; die Wirklichkeit des (nicht blofs durch einen Begriff gedachten sondern angeschauten) Gegenstandes hängt von dem *Afficiertseyn* durch den gegebenen Stoff ab. — Von der Wirklichkeit des *Dinges an sich* aber ist keine andere als eine widersprechende Vorstellung, ein blosses Blendwerk, möglich. Der Ausdruck *wirklich*, der von *Wirken* abstammt, bezeichnet dasjenige was an der Vorstellung Produkt eines *Wirkens* ist. Alle *Realität*, alle Wirklichkeit in unsren Vorstellungen; mufs ein Produkt eines *Wirkens* seyn. — Die *Subjektive*, eines *Wirkens* unsrer Spontaneität, die *Objektive* eines *Wirkens* von Dingen ausser

uns

uns auf unſere Receptivität. In wie ferne ein Gegenſtand bloſs gedacht wird, in ſo ferne iſt ſeine Vorſtellung, die Vorſtellung der objektiven Einheit, ein bloſſes Produkt des Verſtandes; eine Vorſtellung, die in ſo ferne bloſs *ſubjektive* Realität hat, und die Wirklichkeit, die dem Gegenſtande beygelegt wird, iſt bloſs *logiſche* Wirklichkeit, die vom Wirken der Spontaneität abhängt. In wie ferne aber der gedachte Gegenſtand *auch* angeſchaut wird, die objektive Einheit ſich auf ein durch von auſſen afficiert ſeyn gegebenes Mannigfaltige, woraus ſie hervorgebracht iſt, bezieht, in ſo ferne hat die Vorſtellung *objektive* Realität, und die Wirklichkeit, die ihrem angeſchauten Gegenſtande beygelegt wird, iſt nicht bloſs logiſche Wirklichkeit, ſondern *Reale*, die von einem *Wirken* des Dinges auſſer uns, das unſre Receptivität afficiert hat, abhängt, ungeachtet ſie nur durch das *Denken*, (das Zuſammenfaſſen desjenigen, was in der Anſchauung durch fremdes Wirken gegeben iſt, als *Wirklichkeit* gedacht werden kann.

Die drey angeführten und bisher nur poſitiv beſtimmten Prädikate der *Modalität* können aber auch *negativ* beſtimmt ſeyn. Wird nämlich das Prädikat, durch deſſen Zuſammenfaſſen mit dem Subjekte die objektive Einheit erzeugt würde, nicht mit dem Subjekte zuſammengefaſst, ſo wird auch das Subjekt nicht als Gegenſtand gedacht, und es kömmt ihm in ſo ferne das Prädikat des Nichtwirklichen zu. Läſst ſich aber das Prädikat, durch deſſen Zuſammenfaſſen mit dem Subjekte die objektive Einheit entſtehen müſste, nicht mit demſelben zuſammenfaſſen, ſo wird das Subjekt als etwas Nichtdenkbares gedacht; und es kömmt ihm in

so ferne das Prädikat des *Unmöglichen* zu. Wird endlich das Prädikat mit dem Subjekte zwar in objektive Einheit zusammengefaſst, doch so, daſs dieſs Zusammenfassen nicht durch die bloſse Vorstellung desselben, das wirkliche Denken, nicht durch die Denkbarkeit; die Wirklichkeit, nicht durch die bloſse Möglichkeit bestimmt wird; so kömmt dem Subjekte das Prädikat des *Zufälligen* zu.

Es haben also beyde *dynamischen* Klassen der Kategorien *Korrelata*, das heiſst sie bestehen jede aus zweyen sich auf einander beziehenden Begriffen: *Substanz* und *Accidenz*, *Ursache* und *Wirkung*, systematisches *Ganzes* und *Theile*, *Wirklichkeit* und *Nichtwirklichkeit*, *Möglichkeit* und *Unmöglichkeit*, *Nothwendigkeit* und *Zufälligkeit*. Die mathematischen hingegen haben keine Korrelata, und der Grund davon ist, daſs die letztern aus dem einseitigen Verhältnisse entweder des Subjektes oder des Prädikates allein zur objektiven Einheit, die erstern aber aus dem Verhältnisse des in die objektive Einheit zusammengenommenen Subjektes und Prädikates — bestehen, welches in Rücksicht auf die *objektive* Einheit *wechselseitig* durch *Relation*, in Rücksicht auf das *Bewuſstseyn* aber durch ein positives oder negatives Zusammenfassen als positive oder negative *Modalität* bestimmt seyn muſs.

Die Kategorien sind also ursprünglich nichts anderes als bestimmte Formen der Zusammenfassung in objektive Einheit, bestimmte Handlungsweisen des Verstandes, und in wie ferne in der Handlungsweise des Verstandes seine Natur besteht, eigenthümliche Merkmale der Natur des Verstandes in wie ferne dieselbe begreiflich ist. Wer nun weiter

ter fragen wollte: *wie* der Verstand zu dieser bestimmten Handlungsweise gelange, würde sehr ungereimt fragen. Die in den von mir entwickelten Kategorien auf die einfachsten *vorstellbaren* Elemente zurückgeführte Handlungsweise des Verstandes ist die Gränze alles dessen, was vom Verstande begreiflich, ja auch nur vorstellbar ist, eine Gränze, die man nicht überschreiten kann, ohne sich ins gränzenlose Gebieth des Nichtvorstellbaren zu verlieren. Der Verstand, der zu aller Erklärung vorausgesetzt werden muss, kann in so ferne nicht selbst erklärt werden; und seine einmal erkannte Handlungsweise, durch welche das Denken bestimmt ist, läst sich keineswegs ihren äussern Gründen nach durchs Denken bestimmen.

Der Versuch, die Handlungsweise des Verstandes von den vorgestellten Gegenständen, und zwar von den als *Dinge an sich* gedachten Gegenständen, ableiten zu wollen, war freylich bey dem bisher allgemeinen Verkennen des Vorstellungsvermögens unvermeidlich; muss aber wohl mit dem missverstandenen Begriffe des *Dinges an sich* von selbst wegfallen. Da die Vorstellung des Gegenstandes als Gegenstand eine Wirkung des Verstandes ist, so müsste die Handlung, durch welche diese Wirkung hervorgebracht wird, eine Wirkung ihrer Wirkung (des Gegenstandes in wie ferne er als Gegenstand gedacht wird) seyn, wenn sie durch den gedachten Gegenstand bestimmt würde. Da uns von den Dingen ausser uns nicht die Vorstellung selbst, sondern nur Stoff der Vorstellung gegeben seyn kann; so kann uns auch nicht die Vorstellung des bestimmten Gegenstandes, sondern nur der rohe Stoff derselben, das blosse empirische Man-

Mannigfaltige gegeben seyn, welches aber erst im Gemüthe auf Einheit gebracht, vorgestellt werden muss, bevor es durch den Verstand in eine Einheit des *Vorgestellten* zusammengefasst werden kann. Dasjenige nun worin dieses blosse Zusammenfassen besteht, oder vielmehr die bestimmte Weise dieses blossen Zusammenfassens, gehört dem Zusammenfassenden, d. i. der Spontaneität, an, die dadurch ihren Rang als *Verstand* erhält. Ob und in wie ferne die der Spontaneität eigenthümliche Handlungsweise in den Dingen an sich gegründet sey? oder wie sie überhaupt mit denselben zusammenhänge? gehört unter die Fragen, die niemand aufwerfen wird, der ihren Sinn versteht und die Gränzen der Vorstellbarkeit kennt.

§. LXXIII.

Die reinen Vorstellungen der Kategorien sind Vorstellungen und zwar *Begriffe à priori*, und in so ferne Vorstellungen *nothwendiger* und *allgemeiner* Merkmale der durch den Verstand bestimmten Gegenstände.

Die Kategorien selbst sind keine Vorstellungen, und folglich auch keine Begriffe; aber sie sind *Formen* der Begriffe, und in wie ferne sie vorstellbar sind, Gegenstände von Vorstellungen, und zwar solche Gegenstände, die nicht unmittelbar durch Anschauung, sondern nur durch Begriffe vorgestellt werden können, deren Vorstellungen also Begriffe sind. Wirklich können die Formen der objektiven Einheit, nur durch ihre Beziehung auf ein *vorgestelltes* Mannigfaltige, vorgestellt, d. h. gedacht werden. In wie ferne nun die Formen

der

der objektiven Einheit durch die Handlungsweise des Verstandes bestimmt sind, in so ferne sind die *Kategorien* Gegenstände, die vor aller Vorstellung im blossen Gemüthe bestimmt sind, und denen in ihren Vorstellungen kein durchs Afficiertwerden bestimmter Stoff, sondern lediglich die *a priori* gedachte, das heisst, auf eine Vorstellung *a priori* (das vorgestellte Mannigfaltige überhaupt) bezogene Handlungsweise der Spontaneität, entspricht. Die Kategorien werden *rein* vorgestellt, wenn man sie von allem Empirischen, durchs Afficiertseyn Gegebenen, und von den Formen der Anschauung dem blossen Raume und der blossen Zeit abgesondert vorstellt. Als Gegenstände dieser reinen Vorstellungen sind sie durch den *blossen Verstand* und das blosse *Vorstellungsvermögen überhaupt*, unabhängig von der *Sinnlichkeit*, *à priori* bestimmt; obwohl sie sich auf Anschauungen beziehen, und folglich auch durch die Sinnlichkeit bestimmt seyn müssen, wenn sie Merkmale nicht bloss denkbarer, sondern Erkennbarer (d. h. denkbarer und anschaulicher) Gegenstände werden sollen, wie weiter unten bestimmter gezeigt wird. Man kann die reinen Vorstellungen der Kategorien mit Recht die *Stammbegriffe* des reinen Verstandes nennen, vorausgesetzt, dass man unter diesem Ausdrucke keine angebohrnen Vorstellungen, sondern Begriffe verstehe, die unmittelbar aus dem reinen Verstande abstammen, obwohl sie nicht vor der Erfahrung, im Bewusstseyn entstehen können.

Durch objektive Einheit wird der Gegenstand als *Gegenstand überhaupt*, und durch die *Kategorien* als *bestimmter Gegenstand* gedacht. Iedes Urtheil muss Quantität, Qualität, Relation und Modalität

dalität haben, das heiſst, es iſt keine eigentliche Verſtandeshandlung möglich, die nicht durch die Handlungsweiſe des Verſtandes aus dieſen vier Geſichtspunkten beſtimmt ſeyn müſste. Es iſt alſo auch kein Begriff eines beſtimmten Gegenſtandes, der nur durch ein ſynthetiſches Urtheil erzeugt werden kann, möglich, auſſer daſs ſeine Form aus eben dieſen vier Geſichtspunkten beſtimmt ſey. Ieder *beſtimmt gedachte* Gegenſtand muſs, in wie ferne er beſtimmt gedacht wird, durch die Merkmale der Quantität, Qualität, Relation und Modalität gedacht werden. Die Kategorien *müſſen* alſo allen beſtimmten Gegenſtänden beygelegt werden, weil dieſe *nur* durch jene beſtimmt gedacht werden *können*, d. h. die Kategorien ſind *nothwendige* und *allgemeine* Merkmale der beſtimmten Gegenſtände.

Durch dieſe einleuchtende bey jeder anderen Ableitung der Kategorien aber unerweisliche *Nothwendigkeit* und *Allgemeinheit* der allgemeinſten Prädikate der erkennbaren Dinge, ſollte doch die *Kritik der Vernunft*, die den Urſprung der Kategorien im reinen Verſtande zuerſt und nur auf einem anderen Wege gezeigt hat, gegen den Einwurf, *daſs ſie die Gewiſsheit des menſchlichen Wiſſens aufhebe*, geſichert geweſen ſeyn. Wie? beſtunde die Gewiſsheit unſres Wiſſens nicht im Bewuſstſeyn der Nothwendigkeit gewiſſer Urtheile? Und wie ſoll dieſe Nothwendigkeit einleuchtender erwieſen werden können, auſſer wenn gezeigt wird, daſs ſie ihren Grund in der Natur des Verſtandes ſelbſt haben. Oder iſt ein Urtheil nicht nothwendig, in wie ferne es der Form gemäſs iſt, unter welcher der Verſtand allein urtheilen kann? Iſt nicht das Merkmal eines Gegenſtandes nothwendig und allgemein,

mein, wenn es an sich nichts anderes als die Form ist, unter welcher allein ein bestimmter Gegenstand sich denken läfst? Ist nicht jede Nothwendigkeit nur als Bedingung des Wirklichen erweislich; aber ist sie auch wenn sie als Bedingung des Wirklichen aufgestellt ist, wirklich erwiesen? Wenn man sich also nur eines einzigen wirklich als bestimmt vorgestellten Gegenstandes bewufst ist, so mufs man sich auch der Nothwendigkeit und Allgemeinheit der Kategorien bewufst seyn, weil durch sie die wirkliche Vorstellung des bestimmten Gegenstandes allein möglich ist. Woher hingegen diese Nothwendigkeit und Allgemeinheit, wenn die Kategorien *à posteriori* durch ein blosses Afficiertseyn bestimmt wären, und als empirische Merkmale den Dingen an sich angehörten? Könnte dann ihre Nothwendigkeit im Bewufstseyn anders als durch *Gewohnheit* erklärt, und ihre Allgemeinheit für *weiter reichend als die Zahl* der in der Erfahrung vorgekommenen Fälle angenommen werden?

§. LXXIV.

Die Kategorien gehören in Beziehung auf das Vorstellungsvermögen überhaupt dem Verstande in *engerer*, in Beziehung auf die Sinnlichkeit aber dem Verstande in *engster Bedeutung* an.

Die *Kategorien* sind *a priori* bestimmte Handlungsweisen der Spontaneität des Vorstellungsvermögens, bestimmte Verbindungsarten des vorgestellten Mannigfaltigen. Sie lassen sich daher ohne ein *vorgestelltes* Mannigfaltige so wenig denken, als die Form der Vorstellung, die durch Verbin-

dung

dung eines Mannigfaltigen hervorgebrachte Einheit ohne ein Mannigfaltiges überhaupt. Aber das vorgestellte Mannigfaltige, das den Kategorien als Stoff untergelegt werden *muſs*, wenn sie vorgestellt werden sollen, ist nur dann ein *unter der allgemeinen Form der Anschauung* vorgestelltes Mannigfaltige, wenn sie auf ein durch die Art des Afficiertwerdens gegebenes Mannigfaltige bezogen, und folglich als Formen der Erkennbarkeit gedacht werden sollen. Werden sie hingegen ihrer ursprünglichen Beschaffenheit nach als Formen der blossen *Denkbarkeit* vorgestellt, so darf das Mannigfaltige, das ihnen als Stoff untergelegt wird, nicht das durch die Anschauung *a priori* in der Zeit, sondern nur das durch die Vorstellung des Mannigfaltigen *a priori* überhaupt vorgestellte Mannigfaltige seyn, welches in der Theorie des Vorstellungsvermögens überhaupt aufgestellt ist. Denn in wie ferne die Kategorien in der blossen Spontaneität bestimmt sind, betreffen sie blos die Handlung der Spontaneität, nicht den Stoff dieser Handlungen, sind sie blosse Merkmale der objektiven Einheit, nicht eines gewissen Stoffes, blosse Formen des Verbindens, nicht Formen des zu verbindenden Mannigfaltigen. Die besondere, durch die Natur der Sinnlichkeit bestimmte Form des Mannigfaltigen gehört also keineswegs unter die Merkmale der blossen Kategorien, sondern nur das vorgestellte Mannigfaltige überhaupt, oder die Vorstellung der allgemeinen Form des Stoffes überhaupt. Die Kategorien sind also nicht blos unabhängig von der Sinnlichkeit, ohne Beziehung auf die allgemeine Form der Anschauungen, d. h. ohne die blosse Zeit, denkbar, sondern müssen auch, wenn sie ohne Beymischung alles fremdartigen in

ihrer

ihrer urfprünglichen Reinheit und ihrem eigentlichen Wefen nach, gedacht werden follen, unabhängig von der Sinnlichkeit und abgefondert von der Zeit gedacht werden. Daher die *Ewigkeit* der logifchen Wefen.

Die rein - vorgeftellten Kategorien beziehen fich alfo durch das *a priori* vorgeftellte Mannigfaltige überhaupt, deffen durch den Verftand beftimmte Verbindungsarten fie find, nicht auf die Sinnlichkeit, fondern auf das Vorftellungsvermögen überhaupt. Sie find Verbindungsarten des vorgeftellten Mannigfaltigen überhaupt, ohne Rückficht, ob diefs Mannigfaltige durch Sinnlichkeit vorgeftellt fey oder nicht; folglich eigenthümliche Handlungsweifen desjenigen Vermögens, welches durch die Verbindung des Vorgeftellten Vorftellungen erzeugt, oder welches eben fo viel heifst, fie gehören dem *Verftande in engerer Bedeutung*, an.

Der Verftand in engfter ift vom Verftande in engerer Bedeutung in nichts unterfchieden, als dafs diefer nur auf das Vorftellungsvermögen *überhaupt*, jener aber auf das *finnliche* Vorftellungsvermögen fich bezieht. Es ift eine und ebendiefelbe Spontaneität, welche nach ebendenfelben in ihrer Natur beftimmten Handlungsweifen (den reinvorgeftellten *Kategorien)* als Verftand in engerer Bedeutung das vorgeftellte Mannigfaltige überhaupt, als Verftand in engfter aber das durch Anfchauung vorgeftellte Mannigfaltige verknüpft. Ebendiefelben Kategorien alfo, welche in ihrer Beziehung auf das Vorftellungsvermögen überhaupt, dem Verftande in engerer Bedeutung angehören, gehören in ihrer Beziehung auf die Sinnlichkeit dem Verftande

 in

in engster Bedeutung an, der sich von jenem nur durch seine bestimmte Beziehung auf die Sinnlichkeit unterscheidet.

Wird also den *Kategorien* die Vorstellung *à priori* des Mannigfaltigen überhaupt als Stoff untergelegt, so gehören sie dem Verstand in engerer — wird ihnen die vorgestellte allgemeine Form der Anschauung überhaupt untergelegt; so gehören sie dem Verstande in engster Bedeutung an, dessen Natur in der Beziehung der Handlungsweise der Spontaneität auf die Form der Anschauung bestehen muss.

§. LXXV.

Die Kategorien in ihrer bestimmten Beziehung auf die allgemeine Form der Anschauungen (die bloße Zeit) vorgestellt, heissen *Schemate* und sind in folgender Tafel erschöpft.

(1)

Quantität in der Zeit, oder Zeitreihe

Zahl.

(2)

Qualität in der Zeit, oder Zeitinhalt

Grad.

(3)

Relation in der Zeit oder Zeitordnung

Beharrlichkeit.

Bestimmte Succession.

Bestimmtes Zugleichseyn.

(4)

(4)

Modalität in der Zeit, oder Zeitinbegriff

Seyn zu irgend einer }
Seyn in einer bestimmten } *Zeit.*
Seyn zu aller }

---

(1) Um sich zu überzeugen, dass die reine Vorstellung der *Zahl* aus der auf die Vorstellung der *blossen Zeit* bezogenen Vorstellung der *bestimmten Quantität* bestehe, darf man nur den Begriff des *Zählens* bestimmt genug zergliedern. Zählen heisst nämlich: gleichartige Einheiten nach einander zu einander hinzuthun (successive, d. h. in der Zeit verbinden), und das Produkt dieser Operation, die *Zahl*, ist eine Quantität, welche aus einer in der Zeit vollendeten Zusammenfassung vieler Einheiten besteht; Quantität, welche durch alle drey untergeordnete Kategorien bestimmt ist, und in deren Vorstellung Einheit, Vielheit und Allheit, *in wie ferne* sie sich in der Zeit bestimmen lassen, als wesentliche Merkmale enthalten sind.

Es ist nur ein *einziges* Schema der Quantität, nämlich die *Zahl*, möglich. Da die blosse Zeit *nur* als ein *Mannigfaltiges* vorgestellt werden kann, so kann die Kategorie der *quantitativen Einheit* allein unmöglich ein unmittelbares Merkmal der blossen Zeit seyn; und da die blosse Zeit als ein *unbegränztes* Nacheinanderseyn gedacht werden muss, so lässt sich ohne Widerspruch eben so wenig die Kategorie der *quantitativen Allheit* auf sie beziehen, wodurch sie als *alle Zeit*, d. h. als ein

vollendetes Ganze, und folglich ohne weitere *Folge*, und folglich begränzt, gedacht werden müßte. Die Zeit läſst ſich alſo eigentlich nur durch die Kategorie *der Vielheit* beſtimmen. In wie ferne aber unter quantitativen Vielheit, Vielheit der Subjekte ebendeſſelben Prädikates, gleichartiger Einheiten und unter beſtimmter Vielheit nur Einheit dieſes gleichartigen Vielen gedacht werden muſs, in ſo ferne kann die Vielheit in der Zeit nur als Einheit des nacheinander beſtimmten gleichartigen Vielen, d. h. *als Zahl*, und durch alle drey Kategorien der Quantität beſtimmt, vorgeſtellt werden.

Die Quantität iſt nur in ihrer beſtimmten Beziehung auf die Zeit, d. i. als *Zahl* erkennbar. Wie denn auch die Quantität im Raume nur durch *Meſſen* vermittelſt eines als *numeriſche Einheit* angenommnen Theiles ſich beſtimmt erkennen läſst.

(2) Um ſich zu überzeugen, daſs die *reine* Vorſtellung *des Grades* aus der Vorſtellung der in der Zeit beſtimmten Qualität beſtehe, darf man ſich nur über den beſtimmten Begriff eines Grades überhaupt genaue Rechenſchaft abfordern. Grad heiſst nach der allgemeinſten Uebereinſtimmung die *Quantität der Qualität*, Gröſse der Beſchaffenheit, intenſive Gröſse, Vielheit ohne Extenſion; eine Vielheit alſo die nicht im Auſſereinanderſeyn des Mannigfaltigen beſteht, nicht im Raume, ſondern in der bloſſen Zeit beſtimmt iſt; nicht durch den äuſſeren, ſondern lediglich durch den inneren Sinn angeſchaut werden kann. Was in der Zeit angeſchaut werden ſoll, muſs in der Zeit gegeben ſeyn, oder in dem inneren Sinne durch ein Afficiertſeyn vorkommen, es muſs ihm eine *Empfindung* ent-

entfprechen. Wenn nun dasjenige, dem eine Empfindung entfpricht, beftimmt gedacht werden foll, fo kann diefs nur dadurch gefchehen, dafs das Mannigfaltige, welches durch den inneren Sinn angefchaut wird (die Veränderung in uns) durch den Verftand den Kategorien der beftimmten Qualität gemäfs zufammengefafst, und folglich als eine mit Negation verbundene (limitirte) Realität gedacht, d. h. dafs ihm das Prädikat des *Grades* beygelegt werde.

Da nämlich alle Empfindung unter der allgemeinen Form aller finnlichen Vorftellung, der bloffen Zeit, fteht; fo mufs die *Realität*, die mehr als bloffe Kategorie, mehr als leere Gedankenform, mehr als logifche Bejahung feyn foll, einen durchs Afficiertfeyn gegebenen Stoff haben; es mufs ihr ein Gegebenes durch Empfindung eine Veränderung in uns, ein Erfüllen der Zeit entfprechen. Die erkennbare (nicht blofs denkbare, logifche) Realität mufs alfo als *erfüllte Zeit*, als ein *Seyn in der Zeit*, fo wie die *Negation*, die mehr als eine logifche Funktion des Verneinens feyn foll, als Negation in der Zeit, *leere Zeit*, *Nichtfeyn in der Zeit* gedacht werden. Der Unterfchied zwifchen diefem mehr als logifchem *Etwas* und *Nichts* befteht dann in dem Unterfchiede zwifchen der erfüllten und der leeren Zeit. Ein und ebenderfelbe Zeittheil kann nämlich durch Empfindung mehr oder weniger erfüllt feyn, das Etwas in der Zeit kann fich mehr oder weniger dem *Nichts* in der Zeit nähern, die Realität kann mehr oder weniger durch Negation beftimmt, limitirt feyn; fie kann einen gröfferen oder kleineren Grad haben, aber fie mufs jederzeit einen Grad haben, wenn fie *in ihrem Unterfchiede* von bloffer Negation, als *beftimmte Rea-*

 lität,

lität, erkennbar seyn soll. Die Qualität in der Zeit, die erkennbare Qualität, kann daher weder als lauter Realität ohne Negation, noch als lauter Negation ohne Realität, sondern sie muss als Realität mit Negation verbunden, als *limitirt* gedacht werden. Es giebt daher nur ein *Einziges* Schema der Qualität, nämlich des Grades. Die Qualität ist nur in ihrer bestimmten Beziehung auf die Zeit, d. h. nur als Grad erkennbar.

Zahl und *Grad* sind also die *Schemate*, welche sich aus der bestimmten Beziehung der *mathematischen* Kategorien auf die allgemeine Form der Anschauung, nämlich die *blosse Zeit* ergeben, und daher selbst die *mathematischen Schemate* heissen können.

(3) Durch die Schemate der Relation ist die Beziehung der Kategorien der Relation auf die Form der Anschauung überhaupt bestimmt, und durch die Vorstellungen dieser Schemate werden die drey Arten gegenseitiger Verhältnisse zusammengenommener Subjekte und Prädikate zur objektiven Einheit als in der Zeit bestimmbar vorgestellt.

a) *Substanz in der Zeit* ist das Subjekt, in wie ferne es als Subjekt im strengsten Sinne als für sich bestehend in der Zeit bestimmt ist, das bleibende Subjekt, das *Beharrliche*. *Accidenz* in der Zeit hingegen ist das Prädikat, in wie ferne es als Prädikat im strengsten Sinne, als Prädikat, das nicht die Stelle seines Subjektes vertreten kann, als nur im Subjekte bestehend, bestimmt ist; und folglich das nicht bleibende in der Zeit, das *Veränderliche*.

Da

Da dasjenige was in der bloffen *Zeit allein* gegeben ift, und angefchaut werden kann, nothwendig *Veränderung* ift, fo mufs dasjenige, was in der Zeit als beharrlich, und folglich als keine Veränderung, gedacht werden foll, wenn es mehr als denkbar, wenn es auch anfchaulich feyn foll, im *Raume* angefchaut werden können; der Stoff, der dem Beharrlichen in der Zeit entfpricht, mufs dem äuffern Sinne gegeben feyn, und das Beharrliche ift nur im Raume und in der Zeit erkennbar. Was alfo als Subftanz, als beharrlich in der Zeit, *erkannt* werden foll, mufs als etwas auffer uns, den Raum erfüllendes, angefchaut werden; es mufs ihm das Prädikat *der Ausdehnung* zukommen können. Das Subjekt unfres Vorftellungsvermögens, das nicht als *etwas auffer uns* anfchaulich ift, kann und mufs daher zwar als Subftanz, als beharrlich in der Zeit *gedacht* — aber es kann durchaus nicht als Subftanz *erkannt* werden; die Seele gehört nur in das Gebieth der blofs denkbaren nicht (der Denkbaren und Anfchaulichen) der *Erkennbaren* Subftanzen.

b) Die Succeffion oder die Reihe des in der Zeit anfchaulichen durch die Kategorie der Urfache und Wirkung beftimmt, giebt das Schema der beftimmten Succeffion, d. h. derjenigen Succeffion bey welcher *nothwendig* das eine Glied der Reihe als folgend das andere als vorhergehend gedacht werden mufs. In wie ferne nämlich etwas in der Zeit gegebenes als Grund eines anderen in der Zeit gegebenen beftimmt ift; in fo ferne hängt das Seyn in der Zeit diefes letztern vom Seyn in der Zeit des erftern als Folge vom Grunde, aber nicht umgekehrt (der Grund von der Folge) ab. Wenn

die Prädikate der Ursache und Wirkung *erkennbaren* Gegenständen beygelegt werden sollen, so müssen sie durch das Schema der bestimmten Succession als *Zeitbestimmung* vorgestellt werden können, oder welches eben so viel heisst, der erkennbaren *Ursache* und *Wirkung* muss ein in der blossen Zeit angeschautes Mannigfaltige entsprechen.

Die *erkennbare Wirkung* ist daher dasjenige, dessen Entstehen in der Zeit durch etwas anderes, worauf es *nothwendig* folgt (die Ursache) bestimmt ist, und die *erkennbare Ursache* ist dasjenige, was *in der Zeit* Grund der Entstehung eines andern ist. Dasjenige, was *an* einem Dinge Grund der Entstehung eines andern ist, heisst die *Kaussalität*. Iede erkennbare *Kaussalität* muss daher selbst entstehen, weil sie nur als Grund *in der Zeit* erkannt werden kann. In wie ferne die Kaussalität in der Zeit entsteht, heisst sie *Veränderung*, und in wie ferne diese Veränderung Grund des Entstehens der Wirkung (einer anderen Veränderung) ist, heisst sie *Handlung*; während die Veränderung, welche blosse Wirkung ist, ein *Leiden* heisst.

Da die *Kaussalität*, so wohl an der Ursache als an der Wirkung nur als *Veränderung*, die *Substanz* aber nur als das *Beharrliche*, Unveränderliche in der Zeit, erkennbar ist, so ist es einleuchtend, dass die Substanz nicht als Substanz, sondern nur in ihren *Accidenzen* erkennbare Kaussalität und erkennbare Wirkung seyn könne. In wie ferne jedes *Accidenz* nur Prädikat der Substanz seyn kann, in so ferne muss freylich die Substanz, deren Accidenz eine Kaussalität ist, als die Ursache gedacht werden, aber sie kann nur durch ihr Accidenz (nicht als *Substanz*)

ftanz) als erkennbare Urfache gedacht werden; wie dann die *Handlung*, worin die eigentliche Kauffalität einer Wirkung in der Zeit befteht, nothwendig *nur als Veränderung* und daher unmöglich als etwas Beharrliches gedacht werden kann. Wenn man nun unter *Kraft* die *unmittelbar - handelnde* Subftanz, eine in der Subftanz felbft unmittelbar vorhandene Kauffalität, verfteht, fo ift es ausgemacht, dafs es keine *erkennbare* Kraft geben könne, weil jede Handlung nur als Veränderung, nur als Accidenz, und folglich als kein fubftanzielles, fortwährendes, nicht entftehendes Handeln erkannt werden kann. Daher auch die einzige Kraft, die wir den uns erkennbaren Subftanzen, den Beharrlichen im Raume, beylegen können, die *Bewegende*, keineswegs als in der Subftanz, welche eine andere zur Bewegung beftimmt, vorhanden, fondern auch diefer wieder von einer andern mitgetheilt gedacht werden mufs. Das Bewegende bewegt nur durch Bewegung, verändert nur in wie ferne es felbft verändert wird; ein Accidenz in der bewegenden Subftanz ift der Grund eines Accidenz in der Bewegten. Die Spontaneität unfres Vorftellungsvermögens in wie ferne fie dem vorftellenden Subjekte als deffen eigenthümliches Prädikat zukommt, ift *Kraft* im ftrengften Sinne des Wortes; aber *erkennbar* ift fie nur in ihrer im Vorftellungsvermögen beftimmten Handlungsweife, den Formen der Spontaneität und folglich nicht als Kraft, fondern nur als *Vermögen*. In ihrem Zufammenhange mit dem Subjekte als Subftanz, als eigentliche Kraft, gedacht, ift fie *blofs denkbar*, und fo wenig als in ihrer *Subftanzialität*, *erkennbar*.

So wie das Merkmahl der erkennbaren Kaussalität keiner Substanz unmittelbar zukommen kann, so kann auch keiner das Merkmal der *erkennbaren Wirkung* beygelegt werden. Dasjenige, was durch ein anderes in der Zeit bestimmt wird, und folglich entsteht, kann nicht das Beharrliche, nicht die Substanz, sondern nur ein Accidenz seyn. Iede erkennbare Wirkung kann also nur ein Accidenz seyn; und *es giebt keine erkennbare Ursache der Substanzen.* (Daher unstreitig die alte Meynung von der Ewigkeit der Materie.)

c) Das Zugleichseyn oder die Reihe des nur mittelbar in der Zeit, unmittelbar aber im Raume Anschaulichen, durch die Kategorie der Gemeinschaft bestimmt, giebt das Schema des bestimmten Zugleichseyns, bey welchem nothwendig die Glieder als nicht aufeinander folgend, sondern als zugleich mit einander verknüpft gedacht werden müssen. Der bestimmte Begriff von diesem Schema wird am leichtesten dadurch erhalten, daſs man sich dasselbe in seinem Ursprunge aus der Verbindung des Schemas der Substanzialität mit dem Schema der Kaussalität denkt. Die erkennbare Gemeinschaft besteht nämlich aus der erkennbaren Substanzialität, dem Beharrlichen im Raume, und aus der erkennbaren Kaussalität, der Handlung in der Zeit zusammengenommen, und auf mehr als ein Objekt bezogen; und ein Gegenstand ist mit dem anderen in *erkennbarer Gemeinschaft,* wenn beyde als etwas im Raume beharrliches, und in der Zeit wechselseitig aufeinander wirkendes gedacht werden, so daſs die Handlung des einen Grund von gewissen Accidenzen im andern, und die Handlung des andern Grund von gewissen Accidenzen

eidenzen in dem Einen ist. Das als zugleich vorhanden Erkennbare muſs im Raume und in der Zeit zugleich beſtimmt ſeyn; folglich müſſen ihm beyde Zeitbeſtimmungen die negative des Beharrlichen, und die poſitive der beſtimmten Folge zugleich zukommen. Die denkbare Gemeinſchaft kann nur in ſo ferne erkennbar, Gemeinſchaft erkennbarer Gegenſtände ſeyn, als dieſe erſtens als erkennbare Gegenſtände durch das Beharrliche im Raume, zweytens als *erkennbar verknüpfte* Gegenſtände durch Kauſſalität in der Zeit wechſelſeitig beſtimmt ſind.

Durch die drey Kategorien der Relation wird die Zeit in ihren drey *Modis*, der *Dauer*, der *Folge*, und dem *Zugleichſeyn* auf *Objekte* (objektive Einheit), und durch die Zeit ſelbſt werden die Kategorien der Relation auf Anſchauungen, und folglich auf das in der Anſchauung gegebene, anwendbar.

(4) Durch die Schemate der *Modalität* iſt die Beziehung der Kategorien der Modalität auf die allgemeine Form der Anſchauung beſtimmt als Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit des in der Zeit Anſchaulichen.

a) Die Kategorie der Möglichkeit, oder die im Bewuſstſeyn bloſs vorgeſtellte Form des *Denkens*, die Denkbarkeit, mit der bloſs vorgeſtellten Form der Anſchauung verbunden, giebt das *Schema des Möglichen*, Denkbarkeit des Anſchaulichen, und in wie ferne die Form der Anſchauung, die bloſſe Zeit, Bedingung der Empfänglichkeit für einen Stoff iſt, entſteht aus dieſer Verbindung Denkbarkeit deſſen was der Empfänglichkeit gegeben werden, Denkbarkeit desjenigen dem eine Empfindung entſpre-

chen

chen kann; etwas das gedacht (im Bewuſstſeyn in eine objektive Einheit verbunden) werden kann, in wie ferne es ſich durch ein Afficiertſeyn geben läſst, oder welches eben ſo viel heiſst, der Bedingung dieſes Afficiertſeyns, der *bloſſen Zeit*, gemäſs iſt.

Durch die bloſſe Kategorie der Möglichkeit iſt nichts als *logiſche* Möglichkeit, die bloſſe Denkbarkeit, beſtimmt, die wohl hauptſächlich darum mit der *reellen*, der erkennbaren, Möglichkeit verwechſelt wurde, weil der Unterſchied zwiſchen Denken und Erkennen bis auf *Kant* ein ſo tiefes Geheimniſs geblieben war. Die bloſſe Denkbarkeit wird nur durch ihre Beziehung auf Anſchaulichkeit zur Erkennbarkeit; und ſo wie die logiſche Möglichkeit in der Denkbarkeit beſteht, ſo beſteht die *reelle* in der Erkennbarkeit. Einem Gegenſtande kömmt alſo nur in ſo ferne erkennbare Möglichkeit, reelle Möglichkeit zu, als ihm Erkennbarkeit zukömmt. Im Erkenntniſsvermögen alſo, und nicht wie bisher in dem nichtvorſtellbaren *Dinge an ſich*, (oder auch gar in der Gottheit) iſt der uns begreifliche Grund der reellen Möglichkeit aufzuſuchen.

b) Die Kategorie der Wirklichkeit, oder das im Bewuſstſeyn vorgenommene Denken, bezogen auf die wirkliche Anſchauung, oder den unter der Form der ſinnlichen Vorſtellung im Gemüthe vorhandenen Stoff, giebt das *Schema der Wirklichkeit*, das Denken des durchs Afficiertſeyn gegebenen, und durch die allgemeine Form der Anſchauung zur Anſchauung gewordenen Stoffes; die objektive Einheit aus dem unter der Form des Nacheinanderſeyns angeſchauten Mannigfaltigen erzeugt, der

gedachte

gedachte Gegenstand in einer durchs Afficiertseyn bestimmten Zeit, das Seyn in einer bestimmten Zeit.

Durch die bloße Kategorie der Wirklichkeit ist nichts als die *logische Wirklichkeit* bestimmt. Logisch *möglich* ist, was sich denken läßt; logisch *wirklich*, was gedacht wird. Allein das was gedacht wird, ist keineswegs darum etwas *Existierendes*; und so wie die Denkbarkeit eines Gegenstandes sich auf Anschaulichkeit desselben beziehen muß, wenn ihm reelle Möglichkeit zukommen soll: so muß das Gedachtwerden desselben auf wirkliche Anschauung bezogen seyn, wenn ihm reelle *Existenz* beygelegt werden soll. Von einem Gegenstande die erkennbare (mehr als denkbare) Existenz behaupten, heißt ihm das Prädikat des *Erkanntseyns* beylegen.

Die Existenz heißt *Wirklichkeit*, weil sie, in wie ferne sie vorstellbar ist, nur ein Produkt des *Wirkens* seyn kann. Die logische *Existenz* kommt durch Denken, die bloße Handlung der Spontaneität, und die reelle durch *Denken* und *Anschauen*, wirken, und afficiert seyn, in unsrer Vorstellung vor. Die Existenz unsres vorstellenden Ichs ist durch ein Afficiertseyn, welches eine *unmittelbare* Wirkung der bloßen Spontaneität ist, vorstellbar; die Existenz der Gegenstände außer uns aber durch ein Afficiertseyn, welches *unmittelbare* Wirkung der Dinge außer uns ist; ungeachtet die erkennbare Existenz unsres vorstellenden Ichs, für das wir kein anderes Prädikat als das bloße Vorstellungsvermögen haben können, ihrer Erkennbarkeit nach *mittelbar* von einem Afficiertseyn von außen (woran sich die Formen der Vorstellungen zuerst äußern),

und

und die erkennbare *Existenz* der Dinge ausser uns (die nur durch die vom Verstande vorgenommene Verbindung des durchs Afficiertseyn gegebenen und in einer Anschauung vorgestellten Mannigfaltigen *gedacht* werden können) ihrer Erkennbarkeit nach von der Handlung der Spontaneität *mittelbar* abhängt.

Die *Existenz* heisst *Realität*, nicht weil sie eine *Qualität* des Gegenstandes ist (denn durch die Existenz wird nichts im Gegenstande gesetzt), sondern weil sie sich als logische *Existenz* nur von einem Subjekte behaupten läst, das als Objekt gedacht wird, und folglich durch ein positives Prädikat bestimmt ist, d. i. *logische Realität* hat — als reelle Existenz aber nur von einem Subjekte, dem erkennbare Realität zukömmt, nämlich dem im Gemüthe ein Afficiertseyn entspricht.

Da man bisher die denkbare Wirklichkeit von der erkennbaren, die logische von der reellen, nicht genau zu unterscheiden wuste, so ist es begreiflich genug, warum ein Theil der Philosophen die Vorstellung der *Existenz* durch auffallend misslungene Versuche erklärt, der andere aber für schlechterdings unerklärbar gehalten hat. Die meisten stimmten darin überein, dass die *Existenz* eine von unsrem Gemüthe ganz unabhängige Beschaffenheit des *Dinges an sich* wäre, das dem Dinge an sich zukommende Prädikat des *Seyns*, das sie bald vom Vorgestelltwerden, und von dem sie unmittelbar darauf das Vorgestelltwerden ableiteten, ohne von beyden einen bestimmten Begriff zu haben. Unter *Seyn* wird etwas von der blossen Vorstellung verschiedenes als *bestimmt* gedacht, das was von der blossen Vorstellung als verschieden gedacht

dacht wird, ist *objektive Einheit*, die entweder ein bloſses Produkt der Spontaneität aus dem vorgestellten Mannigfaltigen überhaupt ist, *logisches Seyn* — welches im Urtheile durch das Wörtchen *ist* dem Zeichen der Verbindung zwischen Prädikat und Subjekt ausgedruckt wird — oder aber ein Produkt der Spontaneität, und der durch ein Ding auſser uns afficierten Receptivität, ein reelles, ein *erkennbares Seyn.*

c) Die Kategorie der *Nothwendigkeit*, oder das im Bewuſstseyn zugleich vorgestellte und vorgenommene Denken, bezogen auf Anschaulichkeit und wirkliche Anschauung zugleich, giebt das Schema der Nothwendigkeit, welches aus der Verbindung des Schema der Möglichkeit mit dem Schema der Wirklichkeit besteht, dem mit der bloſsen Erkennbarkeit verknüpften Erkanntseyn, dem Seyn in irgend einer Zeit im Zusammenhange mit dem Seyn in einer bestimmten Zeit. Einem Gegenstande kömmt nämlich erkennbare Nothwendigkeit zu, in wie ferne sein Erkanntseyn durch die bloſse Form des Erkennens bestimmt ist. So kömmt einer erkannten Ursache das Prädikat der Nothwendigkeit zu, in wie ferne ihr Erkanntseyn als Ursache von der im Schema der Kauſsalität bestimmten Form des Erkennens (der bestimmten Zeitfolge) abhängt. So kömmt den Kategorien und den Formen der Anschauung erkennbare Nothwendigkeit zu, weil ihr Zusammenhang mit dem Empirischerkannten durch die bloſse Form des Denkens und des Anschauens bestimmt ist. In wie ferne die in der Natur des Gemüthes bestimmte Formen des Denkens, des Anschauens, des Erkennens die wahren und ursprünglichen *Gesetze* der

der Denkbarkeit, Anschaulichkeit und Erkennbarkeit ausmachen, in so ferne ist die *logische Nothwendigkeit* der Zusammenhang des Gedachten (des logisch wirklichen) mit den Gesetzen des Denkens (dem bestimmt logisch Möglichen) und die *reelle, erkennbare Nothwendigkeit* der Zusammenhang des Erkannten (reell Wirklichen) mit den Gesetzen der Erkennbarkeit (dem bestimmt reell - möglichen); und erkennbar nothwendig ist alles, was mit dem Wirklichen nach den Gesetzen der Erkennbarkeit zusammenhängt.

Der in der Philosophie so äusserst wichtige Begriff der *Nothwendigkeit*, hat für die allgemeingültige Auflösung der unsre Rechte und Pflichten in diesem und den Grund unsrer Erwartung für ein zukünftiges Leben betreffenden Probleme, die ohne diesen Begriff völlig aufs reine gebracht zu haben, unmöglich ist, wenig dadurch gewonnen, daſs man bisher die *Nothwendigkeit* für dasjenige, dessen Gegentheil unmöglich ist, für das Einzig mögliche, für die bestimmte Möglichkeit, allgemein anerkannt hat. Denn alle diese Erklärungen setzen den ganz unbestimmt gebliebenen Begriff der *Möglichkeit* voraus, bey dem man entweder das unbestimmte *sich denken lassen* von dem eben so unbestimmten *Seyn können* im Cirkel ableitete, oder, die Bestimmung dessen, was sich denken läſst und Seyn kann, in den nichtvorstellbaren *Dinge an sich* aufsuchte. Hier muſste man entweder bey dem *Dinge an sich* stehen bleiben, und die bestimmte Möglichkeit oder die Nothwendigkeit hypostasieren, dieselbe zu einer wesentlichen Eigenschaft der *Dinge an sich*, zur Natur der Dinge machen, und die blinde unerklärbare Nothwendigkeit für die

Quelle

Quelle alles Möglichen und Wirklichen, und den letzten Bestimmungsgrund aller Gesetze des Denkens und des Seyns anerkennen; oder aber man müsste zwischen dem *ursprünglichen* Dinge an sich und dem *abgeleiteten* unterscheiden, und die Nothwendigkeit gewisser dem letztern zukommenden Prädikate von Gesetzen ableiten, die den erschaffenen Dingen durch die Vernunft des Unerschaffenen vorgeschrieben sind. Diese Lehre, welche nicht die Gesetze auf die Nothwendigkeit, sondern die Nothwendigkeit auf Gesetze gründet, und diese in der Vernunft aufsucht *), ist freylich der Wahrheit näher gekommen. Allein da der Begriff eines Gesetzes selbst wieder den Begriff der Nothwendigkeit voraussetzt, und jenes ganze System auf dem unhaltbaren Fundamente des nichtvorstellbaren Dinges *an sich* erbaut ist, so ist es kein Wunder, dass es nur bey *einer* Partey der philosophischen Welt Eingang gefunden hat, aber von dreyen verworfen wurde.

In den rein vorgestellten Kategorien der Modalität können nur die blosse logische Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, und folglich die blossen Formen des Denkens gedacht werden. Die Anwendung derselben auf die Zeit allein verschafft diesen Formen des Denkens den Rang von Formen des Erkennens, durch die Beziehung auf dasjenige, dem in der Vorstellung ein gegebener Stoff entspricht,

*) Die Anhänger dieses Systemes vergessen gemeiniglich, dass die göttliche Vernunft nur in so ferne denkbar seyn könne, als eine in unsrem Gemüthe *bestimmte Form* des *Denkens* als menschliche Vernunft vorhanden ist.

spricht, und das daher weder bloſſe Vorſtellung, noch Form derſelben, ſondern ein erkennbarer Gegenſtand iſt. Auf der andern Seite aber iſt dasjenige, dem ein gegebener Stoff entſpricht, und was durch die Anſchauung unmittelbar vorgeſtellt wird, nur durch die drey Kategorien der Modalität als möglich, wirklich und nothwendig *denkbar*.

Die Schemate der *Relation* und der *Modalität* betreffen alle das bloſſe *Verbinden* des in der Zeit Anſchaulichen; entſtehen aus den *dynamiſchen* Kategorien, und können folglich mit Recht die *dynamiſchen Schemate* heiſſen.

§. LXXVI.

Die Schemate ſind die in der Natur des *Erkenntniſsvermögens à priori* beſtimmten *Formen* der *Erkennbarkeit;* die reinen Vorſtellungen derſelben ſind *Erkenntniſſe à priori;* und die Urtheile, in welche ſie ſich unmittelbar auflöſen laſſen, ſind die *urſprünglichen Geſetze des Verſtandes* in engerer Bedeutung, und der in der Natur deſſelben beſtimmten *möglichen Erfahrung*.

Das Erkenntniſsvermögen beſteht aus Sinnlichkeit und Verſtand in ihrer Vereinigung, und das Erkennen in einem mit Anſchauung verknüpften Denken. Die Schemate, die nichts anderes als die verknüpften Formen des Denkens und der Anſchauung ſind, ſind daher die eigentlichen Formen des Erkennens, und in wie ferne der Gegenſtand einer Vorſtellung nur dadurch erkennbar wird, daſs die Schemate auf ihn bezogen werden, in ſo ferne

ſind

find sie die eigentlichen *Formen* der *Erkennbarkeit.* In ihnen sind die Merkmale, die den erkennbaren Gegenständen sowohl durch die Natur des Verstandes, als durch die Sinnlichkeit *a priori* bestimmt sind, vereiniget, die Kategorien *versinnlichet*, die Formen der Anschauung durch Verstand *bestimmt*, und Denkbarkeit und Anschaulichkeit durch ihre Vereinigung zur Erkennbarkeit erhoben. *Kein Gegenstand also, dem die Schemate widersprechen, ist erkennbar, und jeder ist nur in so ferne erkennbar, als ihm die Schemate als Prädikate beygelegt werden können.*

Die Schemate, die aus den Begriffen *a priori* und der *a priori* vorgestellten Form der Anschauung überhaupt bestehen, können nur *à priori* vorgestellt werden; und ihre Vorstellungen sind eigentliche *Erkenntnisse*, und zwar Erkenntnisse *à priori*. *Erkenntnisse*, denn die Schemate können nicht vorgestellt werden, ausser, dass man Begriffe mit der Anschauung verknüpfe, die rein vorgestellten Kategorien auf die rein vorgestellte Zeit beziehe, die Anschauung der Zeit durch Begriffe bestimmt denke; das heisst auf die durch die Kategorien bestimmte objektive Einheit beziehe, welches ein eigentliches Erkennen ist; aber ein *Erkennen a priori*, weil der Gegenstand durch keinen *à posteriori* gegebenen Stoff, sondern vor aller Vorstellung im Erkenntnifsvermögen, an den Formen desselben, bestimmt ist.

Als Gegenständen von Erkenntnissen *a priori* kömmt den Schematen *Nothwendigkeit* und *Allgemeinheit* zu; indem sie die Formen sind, die jeder *a posteriori* gegebener Stoff im Gemüthe anneh-

men muſs, wenn aus ihm Erkenntniſs werden ſoll, und indem ſie mit dieſem Stoffe auf das, was demſelben entſpricht, oder auf die Gegenſtände, bezogen, allgemeine Merkmale der erkennbaren Gegenſtände ſind, der Gegenſtände, die nur in ſo ferne erkennbar ſind, als ihnen dieſe Merkmale beygelegt werden können.

Da jede Erkenntniſs im Bezogenwerden der Vorſtellung auf den beſtimmten Gegenſtand und folglich in einem *Urtheile* beſteht, ſo müſſen ſich die Vorſtellungen der Schemate als Erkenntniſſe *à priori* in eben ſo viele *Urtheile* auflöſen laſſen, als es Schemate giebt; Urtheile, die in wie ferne ſie ſowohl ihrem Inhalt als ihrer Form nach in der Natur des Erkenntniſsvermögens beſtimmt ſind, *nothwendige*, und in wie ferne ihre *Prädikate* allen erkennbaren Gegenſtänden überhaupt zukommen müſſen, *allgemeine* Urtheile; und als nothwendige und allgemeine Urtheile, wirkliche *Geſetze* ſind. Ich nenne ſie Geſetze des *Verſtandes in engerer Bedeutung*, weil ſie durch den auf die Sinnlichkeit bezogenen Verſtand beſtimmt ſind; und Geſetze der *möglichen Erfahrung*, in wie ferne ſie der Ausdruck der in der Natur des Gemüthes beſtimmten Bedingungen ſind, unter welchen die empiriſche Erkenntniſs, welche nach der allgemeinſten Uebereinſtimmung *Erfahrung* heiſst, möglich iſt.

Dieſe Urtheile ſind *Grundſätze* im eigentlichſten Verſtande des Wortes, urſprüngliche Urtheile des Verſtandes, und eines Beweiſes eben ſo wenig bedürftig als fähig. *Urſprüngliche Urtheile*, weil ſie unmittelbar aus Vorſtellungen beſtehen, die keinen andern Gegenſtand, als die Form des Denkens

kens und der Anschauung, wie sie im Gemüth bestimmt ist, haben; und weil sie daher auch nicht aus anderen höheren Urtheilen abgeleitet sind. *Keines Beweises fähig*, weil dieser aus höheren Grundsätzen, als sie selbst, und folglich aus Urtheilen von denen sie abgeleitet würden, geführt werden müsste. Aber auch keines Beweises *bedürftig*, weil sie den Grund ihrer Nothwendigkeit und Allgemeinheit in ihrer *Priorität* mit sich führen, oder welches eben so viel ist, weil durch sie nichts anderes vorgestellt wird, als was im Erkenntnissvermögen bestimmt ist, und folglich nicht anders als so erkannt werden kann, wie es erkannt wird.

Auch bedürfen diese Urtheile, nachdem die Erkenntnisse, deren Ausdruck sie sind, in den Schematen bereits bestimmt entwickelt sind, keiner weiteren Erörterung; und ich kann mich begnügen, sie hier bloss aufzuzählen.

Das rein - vorgestellte Schema der Quantität giebt folgendes Urtheil: Der erkennbare Gegenstand, die Erscheinung, (der Gegenstand unter der Form der Anschauung) hat eine durch Zahl bestimmbare, d. i. *extensive* Grösse.

Das Schema der Qualität: Das Reale der Erscheinung (das was an der Erscheinung der Empfindung entspricht) hat eine in der Zeit bestimmte Grösse der Qualität, *intensive* Grösse, *Grad*.

Der Substanzialität: Am Realen der Erscheinung wird etwas als Substanz in der Zeit, als beharrlich, und etwas als Accidenz in der Zeit, als wandelbar vorgestellt.

Der Kaussalität: Was am Realen der Erscheinung entsteht (folglich ein bloſses Accidenz ist), hat eine Ursache in der Zeit (setzt etwas von ihm selbst verschiedenes in der Zeit voraus, worauf es nothwendig erfolgt).

Der Gemeinschaft: Was an dem Realen der Erscheinungen zugleich vorhanden ist, steht in wechselseitiger Verknüpfung.

Der Möglichkeit: Was an der Erscheinung denkbar und anschaulich (erkennbar) ist, ist möglich (*kann existieren*).

Der Wirklichkeit: Was an der Erscheinung erkannt ist, ist (*existiert*) wirklich.

Der Nothwendigkeit: Was an der Erscheinung mit dem Erkannten nach den Gesetzen der Erkennbarkeit verknüpft ist, ist (*existiert*) nothwendig.

Wenn die *à priori* bestimmte Nothwendigkeit und Allgemeinheit dieser Urtheile durch die Worte: *Iede Erscheinung*, und: *muſs*, in den angeführten Formeln ausgedruckt wird, so entstehen daraus die *Formeln der Gesetze des Verstandes* und der *möglichen Erfahrung*, deren fernere Entwicklung, so wie die Ableitung der zusammengesetzten Prädikate des Denkbaren und Erkennbaren aus den Ursprünglichen, den Inhalt der *Theorie* der *à priori* bestimmten *Gegenstände*, oder der *Metaphysik*, ausmacht.

Ich habe die empirische Erkenntniſs *Erfahrung* genannt; und die bisherige Unbestimmtheit des Begriffes der Erfahrung nöthiget mich hier bestimmt anzugeben, in welchem Sinne ich der empirischen Erkenntniſs den Namen der Erfahrung beylege. Die bisherigen philosophischen Schrift-

steller

steller haben es gewöhnlich für überflüssig gehalten, sich über das was sie unter *Erfahrung* verstanden wissen wollten, zu erklären. Man würde sich nur sehr vergebliche Mühe machen, wenn man auch nur aus den Zusammenhang der Behauptungen mancher der berühmtesten Denker einen bestimmten Begriff der Erfahrung hervorsuchen wollte. *Locke* scheint mir indessen hierin, wie in sehr vielen anderen Rücksichten eine Ausnahme zu machen. Ungeachtet er meines Wissens keine ausdrückliche förmliche Definition der Erfahrung aufstellt: so ist es doch aus dem ganzen Gange seiner Untersuchungen, durch welche er den Ursprung der Vorstellungen aus der *Erfahrung* abzuleiten bemüht war, einleuchtend genug, daß er mit dem Worte *Erfahrung* das Gegebenwerden des Stoffes unsrer Vorstellungen durchs Afficiertseyn verstanden habe. „Woher" schreibt er II. B. K. 1. „erhält das Gemüth alle Materialien „der Vernunft und der Erkenntniß? hierauf ant„worte ich: von der *Erfahrung*. — Unsre „Beobachtung, die sich entweder mit *äusseren em„pfindbaren* Gegenständen, oder mit *innerlichen* „Handlungen des Gemüthes beschäftiget — ist „dasjenige was unsren Verstand mit den *Materia„lien* des Denkens versieht. — Unsre Sinnen „nämlich, die es mit einzelnen *empfindbaren* Ge„genständen zu thun haben, überliefern dem Ge„müthe verschiedene bestimmte Wahrnehmungen „von Dingen nach der *verschiedenen Weise*, wie „sie von denselben *afficiert* werden. — Die ande„re Quelle, durch welche *die Erfahrung* das Ge„müth mit Vorstellungen versieht, ist die Wahr„nehmung von den Handlungen des Gemüthes „selbst, oder die *Weise, wie* sich das Gemüth mit

„den erhaltenen Vorstellungen *beschäftiget.* —
„Indem wir uns nämlich dieser Handlungen bewusst
„werden, und sie an uns selbst bemerken, erhält
„das Gemüth eben so bestimmte Vorstellungen von
„ihnen, als von den Körpern, die unsre äussere
„Sinne afficieren. Diese Quelle von Vorstellungen
„hat jeder Mensch *einzig in sich selbst*, und ob-
„wohl sie *kein eigentlicher* Sinn ist (indem sie mit
„äusseren Gegenständen nichts zu thun hat), so ist
„sie doch der Sinnlichkeit sehr ähnlich, und kann
„mit gutem Fuge der *innere Sinn* genannt werden."
— Man sieht hieraus, dass *Locke* zwar nach der
Weise aller seiner Vorgänger und Nachfolger bis
auf *Kant* den Stoff, und die Form der Vorstellung
untereinander sowohl, als mit der Vorstellung selbst
verwechselt habe, und dass er nicht den blossen Stoff,
sondern die Vorstellung selbst durchs Afficiertseyn
gegeben seyn lässt. Aber man sieht auch, dass er
keine anderen Gegenstände der Erfahrung zulässt,
als *Körper ausser uns*, und *Veränderungen in uns*,
und folglich genau dasjenige, was wir für die ein-
zig erkennbaren Gegenstände, die Erscheinungen des
äussern und inneren Sinnes, erkennen. Und un-
geachtet er die Handlung des Gemüthes (die durch
inneres Afficiertseyn in der Vorstellung derselben
vorkömmt) mit der vor aller Handlung im blossen
Vermögen bestimmten *Handlungsweise* verwech-
selt, so leitet er doch wenigstens die *Erkenntniss*
der *wirklichen Veränderungen* unsres Gemüthes
(die empirische Erkenntniss des inneren Sinnes)
von dem Afficiertseyn des innern Sinnes ab, wel-
ches ihm mit dem Afficiertseyn des äussern zusam-
mengenommen, *Erfahrung* ist. *Locke* hält also
das Afficiertseyn, die Empfindung, für eine we-
sentliche Bedingung der Erfahrung, und hierüber
hat

hat er den *Sprachgebrauch* für sich, der das Wort *Erfahrung* nicht für jede Erkenntnifs überhaupt, auch nicht für jede Erkenntnifs wirklicher Dinge, sondern nur für die Erkenntnifs, in wie ferne sie von Empfindung abhängt, bestimmt hat *). Allein eben dieser Sprachgebrauch unterscheidet die *Erfahrung* von der *Empfindung*. Erfahrung ist ihm *Erkenntnifs*, die durch den in der Empfindung gegebnen Stoff entsteht, (Erkenntnifs *à posteriori*, empirische Erkenntnifs) und Empfindung ist ihm nur der wesentliche Bestandtheil des Erkennens, von dem der bloße Stoff einer empirischen Erkenntnifs abhängt.

Es giebt also zweyerley *innere Bedingungen* (konstitutive Bestandtheile) *der Erfahrung*, wovon die Einen die *Form*, die andern die *Materie* der Erfahrung ausmachen; nämlich erstens die *Schemate*, oder die in der Natur des Erkenntnifsvermögens bestimmten *Formen der Erkennbarkeit*, und zweytens die *Empfindung*, welche den diesen Formen entsprechenden *Stoff* der empirischen Erkenntnifs liefert. Dieser Erörterung zufolge wird der *oberste Grundsatz* des eigentlichen (empirischen) Erkennens, der zugleich das erste Gesetz des Verstandes in engerer Bedeutung, und der möglichen Erfahrung ist, folgendermaßen ausgedrückt werden müssen.

*) „Empfindung des Wirklichen giebt ein klares Er„kenntnifs einzelner Dinge und Fälle, welches „man *Erfahrung* nennt." *Reimarus* Vernunftlehre II. Th. 1. K. §. 212 und §. 213: „Die Erfah„rung ist das *Erkenntnifs* der *empfundenen* wirk„lichen Dinge."

Jeder erkennbare vom blossen Vorstellungsvermögen verschiedene Gegenstand steht unter den formalen und materialen Bedingungen der möglichen Erfahrung.

Dieser Grundsatz ist der blosse bestimmte Begriff eines erkennbaren eigentlichen Gegenstandes (der nicht eine *a priori* vorgestellte blosse Form des Vorstellungsvermögens ist) in das Urtheil aufgelöset, durch welches er gedacht wird. Der erkennbare empirische Gegenstand nämlich ist die objektive Einheit des in einer Anschauung vorgestellten und durchs Afficiertseyn (bey der *äussern* Erfahrung von aussen) gegebenen Mannigfaltigen durch die auf die allgemeine Form der Anschauung bezogenen Kategorien (die Schemate) bestimmt. Da nun dieser Begriff der *allgemeinste* Begriff des Erkennbaren, der Begriff des erkennbaren Gegenstandes *überhaupt* ist; so kann der Grundsatz, der nichts anderes als der Ausdruck dieses Begriffes durch ein Urtheil ist, keinen höheren über sich haben. Er ist daher der oberste in der Natur des Erkenntnisvermögens gegründete Grundsatz der Wissenschaft der erkennbaren Gegenstände im strengsten Sinne, oder desjenigen Theils der Metaphysik, der sich mit diesen Gegenständen beschäftiget, und *Ontologie* κατ᾽ ἐξοχην zu heissen verdient.

An die Stelle dieses bisher verkannten ersten Grundsatzes wurde in der bisherigen Metaphysik der sogenannte *Satz des Widerspruches* (das *Principium contradictionis*) gesetzt, dessen eigentlicher bisher völlig verfehlter Sinn hier festgesetzt werden muss. Alles Erkennbare muss Denkbar seyn, das heisst, das angeschaute Mannigfaltige muss

mufs fich in eine objektive Einheit verbinden laffen, wenn durch daffelbe ein Gegenftand erkannt werden foll. Der Begriff der Erkennbarkeit fetzt alfo den Begriff der Denkbarkeit voraus; und wie jener in ein Urtheil aufgelöfet den Grundfatz der Erkennbarkeit giebt, fo wird aus dem in ein Urtheil aufgelöfeten Begriffe der Denkbarkeit der *Grundfatz der Denkbarkeit* überhaupt erhalten, der folgendermaffen ausgedrückt wird: Wenn ein Gegenftand denkbar feyn foll, fo mufs fich das vorgeftellte Mannigfaltige verbinden laffen; oder eben derfelbe Satz verneinend ausgedrückt: Ein Gegenftand deffen vorgeftelltes Mannigfaltige fich nicht verbinden läfst, ift nicht denkbar; woraus fich als unmittelbare Folge der Satz ergiebt: *Keinem denkbaren*, und folglich auch keinem gedachten Gegenftand, *kommen widerfprechende Merkmale zu.* Diefer Satz, der in allen diefen Formeln offenbar nichts als die vorgeftellte Kategorie, den *à priori* beftimmten Begriff, der *logifchen Möglichkeit*, der Denkbarkeit überhaupt, ausdrückt, wurde bisher in einer Formel vorgetragen, die dem allgemeinherrfchenden verworrenen Begriff vom Denken und Erkennen ganz angemeffen war, und die Ungereimtheit, die in der Verwechslung der logifchen mit der reellen Möglichkeit liegt, zu verbergen gefchickt genug war; nämlich: — *Kein Ding kann zugleich feyn und nicht feyn (Impoffibile eft idem fimul effe et non effe).* Die bloffe Vieldeutigkeit des unbeftimmten Ausdrucks des *Seyn - könnens* machte diefe Formel für jedes Bedürfnifs der Spekulation brauchbar. Bald galt fie *logifch*, wenn vom bloffen Gedachtfeyn, und gedacht werden können, dem logifchen Seyn und Seyn können; bald aber *metaphyfifch*, wenn von eigentlicher Exiftenz,

Existenz und Fähigkeit zu existieren die Rede war, und die täuschende Vorstellung des *Dinges an sich*, mit der man den Begriff einer vom blossen Vorstellungsvermögen unabhängigen, und unsre Vorstellungen bestimmenden *Wirklichkeit*, *Realität*, *Existenz* verband, verbarg den unphilosophischen Cirkel, womit man das Gedacht werden können, von Existieren können, und dieses von jenem ableitete.

Der Satz des Widerspruches, der, nachdem der Begriff des *Denkens* und des *logischen Seyns* einmal aufs Reine gebracht ist, unmöglich mehr durch jene Formel ausgedrückt werden kann, — dieser Satz, der seine bisherige Stelle in der *Metaphysik* verlieren, und dafür den Rang des *ersten* Grundsatzes der *Logik* annehmen muss, ist das *oberste Gesetz der Denkbarkeit*, und gehört dem Verstande in engerer Bedeutung an; während der *Grundsatz der Erkennbarkeit* dem Verstande in engster Bedeutung eigenthümlich ist.

Ich könnte hier die *Theorie des Verstandes* beschliessen, ohne dass ich befürchten dürfte, in derselben irgend eine ursprüngliche in der Form des Verstandes gegründete, und dieselbe bezeichnende *Vorstellung à priori* übergangen zu haben. In der von mir aufgestellten *Deduktion* der *Formen der Urtheile* sind alle möglichen Verhältnisse, die sowohl in Rücksicht der Materie als der Form eines Urtheiles *a priori* bestimmt seyn können, erschöpft; und durch dieselben ist das eigentliche Gebieth des Verstandes in *engerer*, so wie in der *Tafel der Schemate* das eigentliche Gebieth des Verstandes in *engster Bedeutung* ausgemessen. Alle übrigen dem Verstande in beyden Bedeutungen ange-

angehörigen Vorftellungen find aus jenen urfprünglichen der *Kategorien* und der *Schemate* zufammengefetzt und abgeleitet, und ihre Entwicklung und Aufzählung liegt ganz auffer den Gränzen der Theorie des bloffen Erkenntnifsvermögens überhaupt. Wenn ich alfo hier noch die Erörterung von gewiffen in der Natur des Verftandes in engerer Bedeutung gegründeten Vorftellungen anhangsweife beyfüge: fo gefchieht diefs blofs darum; weil der Urfprung diefer Vorftellungen aus den *vier Momenten* der *Formen* zu *urtheilen* etwas fchwerer einleuchtet, als es bey allen übrigen aus jenen Quellen abgeleiteten der Fall ift; und weil fie daher auch von mehr als einem Gegner der *kritifchen Philofophie* in der *Kantifchen Tafel der Kategorien*, wohin fie ihm mit eben fo viel Rechte als die in derfelben aufgeftellten Vorftellungen zu gehören fchienen, vermifst worden find.

Das Mannigfaltige, das den *rein - vorgeftellten Kategorien* als *Stoff* untergelegt werden mufs, ift das in der Natur der Receptivität des Vorftellungsvermögens überhaupt beftimmte, und *a priori* vorgeftellte *Mannigfaltige überhaupt*. Das Mannigfaltige, das den *rein - vorgeftellten Schematen* als Stoff angehört, ift das in der Natur der Sinnlichkeit beftimmte und durch die Vorftellung *a priori* der Form der Anfchauung vorgeftellte Mannigfaltige. Von diefem den Stoff der Kategorien und der Schemate ausmachenden Mannigfaltigen, mufs ein Mannigfaltiges von ganz anderer Natur unterfchieden werden, welches durch die *bloffe Handlungsweife* des Verftandes in engerer Bedeutung nach den vier Momenten des Urtheilens beftimmt wird, und in den Vorftellungen in welchen daffelbe

vorkommt, durch den blossen Verstand erzeugt wird. Dieses Mannigfaltige macht, *rein vorgestellt*, den Stoff der Begriffe der *Identität*, der *Uebereinstimmung*, des *Innern* und der *Form* aus, wie aus folgender Erörterung erhellt.

a) Die durch den blossen Verstand bestimmte Mannigfaltigkeit im Momente der *Quantität* besteht aus der *Vielheit* der *Subjekte*, die durch die *Einheit des Prädikates* bestimmt ist. Subjekte heissen *Identisch*, in wie ferne sie ihren *Prädikaten* nach Einheit haben; die Vorstellung der *Identität* besteht in der Vorstellung der Vielheit der Subjekte eines einzigen Prädikates, und *Identität* findet nur dann statt, wenn ein und eben derselbe Gegenstand (oder auch ein und ebendasselbe als Subjekt gedachtes Merkmal mehrerer Gegenstände) mit sich selbst verglichen Einheit hat; welche Einheit nur dadurch herausgebracht wird, dass der Gegenstand vorher (in der Reflexion) durch den blossen Verstand als ein Vieles vorgestellt wird. — Die *Vielheit* hingegen, die nicht durch den blossen Verstand, sondern durch das *Gegebene* bestimmt ist, ist keine Vielheit des blossen Subjektes durch die im Verstand gegründete Einheit des Prädikates bestimmt, sondern Vielheit der Subjekte, durch die im *Gegebenen* gegründete Vielheit der Prädikate bestimmt; und die Vorstellung derselben giebt den Begriff des *Unterschiedes* (der Diversität). Die *Unterschiede* können in unsren Vorstellungen nicht *hervorgebracht*, sondern nur *gefunden* werden; sie müssen also im *Gegebenen*, und nicht in dem vom Verstande *Erzeugten* gegründet seyn.

b) Die durch den blossen Verstand bestimmte Mannigfaltigkeit im Momente der *Qualität* besteht in

in der Vielheit der in einem Subjekte zusammengefasten Prädikate, folglich in einer Vielheit die durch Einheit des Subjektes bestimmt ist. Prädikate heissen *Uebereinstimmend*, in wie ferne sie in einem Subjekte Einheit haben. Die Vorstellung der *Uebereinstimmung* besteht in der Vorstellung vieler Prädikate, in wie ferne sie in einem Subjekte durch Zusammenfassung verbunden sind; und Uebereinstimmung findet nur in so ferne statt, als Vieles in Einem zusammengefasst (positiv gesetzt) und folglich die Vielheit in Einem ihren Grund im Zusammenfassenden hat, und als Vielheit nicht des Gegebenen, sondern des Gedachten vorgestellt wird. — In wie ferne hingegen die Vielheit der Prädikate in einem Subjekte nicht durch den blossen Verstand, sondern durch das *Gegebene* bestimmt ist, und gewisse Prädikate durch ihr Zusammenfassen in die objektive Einheit des Subjektes von dem Subjekte ausgeschlossen, und folglich in demselben *negativ* gesetzt werden, in so ferne heisst diese nicht durch den blossen Verstand bestimmte Vielheit der nur durch Negation vereinbaren Prädikate, *Widerstreit.* Die Vorstellung des *Widerstreits* ist daher zwar nur durch den Verstand, durch das ausschliessende Zusammenfassen möglich; aber der Stoff derselben muss lediglich in dem *Gegebenen* bestimmt seyn, in wie ferne dasselbe die durch die Natur des Verstandes bestimmte Form des Mannigfaltigen nicht annimmt.

c) Die durch den blossen Verstand bestimmte Mannigfaltigkeit im Momente der *Relation* besteht in dem Unterschiede des in die objektive Einheit zusammengefassten und wechselseitig bestimmten Subjektes und Prädikates. In wie ferne Subjekt und Prädikat

Prädikat nicht etwa zu einem Objekte gehören, sondern dasselbe ausmachen, in so ferne ist ihre Vielheit in diesem Objekte durch den blossen Verstand in der Einheit des Objektes allein bestimmt. Das Viele in einem Objekte, durch dessen Zusammenfassung das Objekt zu einem einzigen bestimmten Objekte wird, heisst das *Innerliche;* die Vorstellung des *Innerlichen* besteht aus der Vorstellung des Vielen im Einem, in wie ferne es durch seine Verknüpfung ein für sich bestehendes Objekt ausmacht; und das Innerliche findet nur an dem Vielen statt, dessen Vielheit allein durch den Verstand bestimmt ist, weil sie *ausser* der objektiven Einheit, deren Modifikation sie ist, nicht vorgestellt werden kann. — Ist hingegen der Unterschied eines in die objektive Einheit zusammengefassten Prädikates nicht durch den blossen Verstand, sondern durch das *Gegebene* bestimmt; und machen Subjekt und Prädikat durch ihre Zusammenfassung in die objektive Einheit kein *einziges* Objekt, sondern *Viele* aus, die zu einem Objekte *bloss gehören*, so liegt nur der Grund ihres *Verknüpftseyns* allein im Verstande, der Grund aber ihrer *Vielheit*, als mehr als ein Objekt liegt im *Gegebenen*; und die Vorstellung dieser Vielheit des Verknüpften, aber mehr als einem Objekte angehörigen, Mannigfaltigen ist die Vorstellung des *Aeusseren;* des gemeinschaftlichen Prädikates solcher Merkmale, die einem Objekte nur durch die Verbindung desselben mit einem von ihm verschiedenen zukommen. Das *Aeussere* kann zwar nur durch den Verstand vorgestellt, aber der Stoff desselben kann kein durch den blossen Verstand bestimmtes, sondern muss ein im Gegebenen gegründetes Mannigfaltige seyn.

d) Die

d) Die durch den bloffen Verftand beftimmte Mannigfaltigkeit im Momente der *Modalität* befteht in dem blofs logifchen Unterfchiede des Prädikates und Subjektes (in wie ferne diefelben ein vorgeftelltes Mannigfaltige, zwey Vorftellungen feyn müffen, wenn fie denkbar, d. h. verbindbar feyn follen), und folglich in der durch die bloffe Form des Denkens beftimmten Mannigfaltigkeit. Die Vorftellung diefes nicht durch das Gegebene, fondern durch die bloffe Art und Weife der Denkbarkeit (die Einheit des bloffen Denkens) beftimmten Mannigfaltigen, ift die Vorftellung der *Form;* während die Vorftellung des Mannigfaltigen das durch das Gegebenfeyn beftimmt ift, die Vorftellung des *Stoffes*, der *Materie*, ift.

Diefe merkwürdigen Vorftellungen heiffen *Reflexionsbegriffe*, weil die Handlung, durch welche fie im Bewufstfeyn entftehen, (nicht ein fynthetifches Zufammenfaffen, fondern) die logifche Funktion des analytifchen Urtheils ift, welche *Reflexion* oder *Vergleichung* heifst.

Wenn die durch diefe Begriffe gedachten Merkmale von den *Dingen unter der Form der Vorftellung* (den Erfcheinungen), wofür fie eigentlich beftimmt find, auf *Dinge an fich* übertragen werden, fo heifst diefs *Amphibolie der Reflexionsbegriffe.* Die Art und Weife wie *Kant* aus diefem Mifsverftändnifs den Urfprung des *Leibnitzifchen Syftems* in allen Theilen deffelben herleitet, gehört unter die fchönften Lehrftücke der *Kritik der Vernunft*, und mufs dafelbft nachgelefen werden.

Theorie der Vernunft.

§. LXXVII.

Die Vorstellung, welche durch das Verbinden des gedachten (durch Begriffe vorgestellten) Mannigfaltigen entsteht, heisst *Idee*, — und das Vermögen durchs Verbinden des gedachten Mannigfaltigen zu Vorstellungen zu gelangen, heisst *Vernunft* — in *engerer Bedeutung*.

Der *Begriff* in *engerer* Bedeutung, oder die Vorstellung, welche durch die Handlungsweise der Spontaneität aus einem *vorgestellten* Mannigfaltigen entsteht, begreift als Gattung unter sich; *erstens* den Begriff in engster Bedeutung, d. h. die Vorstellung, die aus dem durch *Anschauung* — und *zweytens* die *Idee* in engerer Bedeutung, d. h. die Vorstellung, die aus dem durch *Begriffe* vorgestellten Mannigfaltigen entsteht. Der Stoff der *Idee* ist das *gedachte*, durch den Verstand verbundene, Mannigfaltige, während der Stoff des eigentlichen Begriffes das Angeschaute, durch blosse Apprehension verbundene Mannigfaltige, und der Stoff der *sinnlichen Vorstellung* das durchs Afficiertseyn *gegebene* Mannigfaltige ist. Der Stoff des Begriffes in engster Bedeutung ist zwar auch ein vorgestelltes, und folglich bereits durch Spontaneität verbundenes Mannigfaltiges; aber ein Mannigfaltiges, das durch die blosse Art des Afficiertseyns als Stoff

Stoff der Vorstellung bestimmt, und das durch die Spontaneität im ersten Grade der Form der Sinnlichkeit gemäfs verbunden ist. Der Stoff der *Idee* hingegen ist ein durch den Verstand, durch mehrere Begriffe, vorgestelltes Mannigfaltige, das der Verstand, der zweyte Grad der Spontaneität, nach seiner eigenthümlichen Form verbunden hat, und das durch den dritten Grad der Spontaneität verbunden zur Einheit des Gedachten (nicht des Angeschauten); zur Einheit des bereits nach der bloſsen Form der Spontaneität in Begriffen verbundenen, zur *Vernunftheit* wird. Während sich die Anschauung unmittelbar auf den Gegenstand bezieht, welchem ihr *Stoff* entspricht, der Begriff aber auf die Anschauung, aus welcher er durch die Spontaneität erzeugt wurde, bezieht sich die Idee auf bloſse Begriffe, durch deren Verbindung sie entstanden ist. Das Objekt der Anschauung ist der unmittelbare Gegenstand; das *unmittelbare* Objekt des Begriffes ist die Anschauung, durch welche der Gegenstand *mittelbares* Objekt des Begriffes ist; das *unmittelbare* Objekt der Idee sind Begriffe, durch welche die Anschauung ein *mittelbares* Objekt der Idee seyn kann. Durch die Idee wird daher weder ein empirischer Gegenstand, der nur angeschaut werden, noch ein unmittelbares Merkmal desselben, das nur durch den Verstand gedacht werden kann, sondern nur ein Merkmal des Merkmals, das die Vernunft durch Verbindung der durch den Verstand gedachten Merkmale erzeugt hat, vorgestellt.

Die Handlung der Spontaneität, durch welche die Idee erzeugt wird, ist eben dieselbe Handlung, die man in der Logik mit dem Namen *Schliessen*

bezeichnet und der *Vernunft* in engerer Bedeutung beylegt; nämlich die Handlung des mittelbaren Urtheilens, wobey ein Merkmal nur durch ein anderes Merkmal (den Mittelbegriff) auf den Gegenstand bezogen wird, nachdem aus dem durch den Verstand (aus der Anschauung) erzeugten Prädikate (dem Merkmale des Gegenstandes) durch Vernunft ein Prädikat des Prädikates, (das Merkmal des Merkmales) erzeugt ist. Die Idee ist also eine der Vernunft eigenthümliche Vorstellung, und das Vermögen durch die Handlung des Schliessens, oder durch Verknüpfung der *Begriffe* zu Vorstellungen zu gelangen, heisst *Vernunft in engerer Bedeutung.*

Ich sage *in engerer Bedeutung*, um die von mir hier bestimmte Bedeutung von zweyen anderen zu unterscheiden; der *weiteren*, in welcher das Wort *Vernunft* ohne Unterschied auch von dem Verstande gebraucht wird, und *der engsten*, die im folgenden Paragraph bestimmt wird.

§. LXXVIII.

Die Vorstellung, welche durch das Verbinden des *à priori* gedachten entsteht, heisst *Idee* — — und das Vermögen durchs Verbinden des *à priori* gedachten zu Vorstellungen zu gelangen, heisst *Vernunft — in engster Bedeutung* des Wortes.

Iede Vorstellung, die durch Verbindung des durch Begriffe vorgestellten entsteht, ist *Idee* in engerer Bedeutung, sie mag aus Begriffen *à posteriori*, oder aus Begriffen *à priori* entstanden seyn.

Da

Da aber die Ideen, die aus diesen verschiedenen Quellen entspringen, in Rücksicht ihres *Stoffes* wesentlich verschieden sind, und es uns hier an einem besonderen Ausdruck für diesen Unterschied fehlt: so wollen wir die Vorstellungen, die durch Vernunft aus Begriffen *à posteriori* (aus Begriffen die sich in den Schematen auf einen empirischen Stoff beziehen) erzeugt sind, vorzugsweise *Ideen in engerer* — die Vorstellungen aber die aus blossen Begriffen *à priori* (den rein-vorgestellten Kategorien) hervorgebracht sind, vorzugsweise *Ideen in engster Bedeutung* nennen.

Und so hätten wir dreyerley Bedeutungen des Wortes *Idee* zu unterscheiden. Die *weitere* (§. XXXVII.) bezeichnet die *Vorstellung überhaupt*, in wie ferne sie blosse Vorstellung ist, und nur in Rücksicht auf ihre subjektive Realität, d. h. nur als etwas im vorstellenden Subjekte durch Wirken und Leiden desselben Wirkliches betrachtet wird. Die *engere* begreift diejenigen Vorstellungen, welche aus Verknüpfung von Begriffen entstehen, die zwar ihrer Form nach blosse Produkte des Verstandes sind, aber auf einen Stoff (die Anschauungen) bezogen werden, der das Produkt des Afficiertseyns und der den Formen der Sinnlichkeit gemäss wirkenden Spontaneität (im ersten Grade) ist. Die Idee in engerer Bedeutung hat also zwar vermöge ihres unmittelbaren Stoffes (der Begriffe) an dem die Vernunft nur dasjenige verbindet, was blosses Produkt des Verstandes ist, nur subjektive Realität, ist aber, durch die Beziehung dieser Begriffe auf Anschauungen, einer mittelbaren objektiven Realität fähig. Die *engste* Bedeutung endlich schränkt das Wort *Idee* auf diejenigen Vorstellungen ein,

die durch Verbindung von Begriffen *a priori*, das heifst von Begriffen, die fich auf ein blofs *a priori* vorgeftelltes *Mannigfaltige überhaupt* beziehen, erzeugt werden. In den Begriffen *à priori* ift das vorgeftellte Mannigfaltige überhaupt durch den Verftand verknüpft; in den *Ideen* in engfter Bedeutung aber find die Begriffe *à priori* felbft, in wie ferne fie ein durch den Verftand beftimmtes Mannigfaltige find, auf eine Einheit gebracht, die nicht das Werk des Verftandes, fondern eines höheren Grades von Spontaneität (der *Vernunft* ift), und die darum *Vernunfteinheit* heifst.

Diefe Vernunfteinheit macht die Form der *Ideen überhaupt*, d. h. die Form aus; welche den Ideen in engerer und in engfter Bedeutung gemeinfchaftlich, und denfelben durch die Natur der Vernunft *à priori* beftimmt ift.

§. LXXIX.

Die in der urfprünglichen Handlungsweife der Vernunft beftimmte Form der Idee überhaupt befteht in der Einheit des den Formen der Anfchauung widerfprechenden, und *an* den bloffen Formen der Urtheile beftimmten, und folglich von den Bedingungen des empirifchen Stoffes unbedingten Mannigfaltigen, die darum auch die *unbedingte*, oder *abfolute Einheit* heifst.

Der Stoff der Ideen find Begriffe, in wie ferne fie bloffe Begriffe, d. h. Produkte des Verftandes find. Als bloffe Produkte des Verftandes find die Begriffe nur durch ihre Formen von einander unterfchie-

terschieden, das heisst, durch die in den mannigfaltigen Formen der Urtheile bestimmte mannigfaltige Handlungsweise des Verstandes. Diese in der Form des Verstandes bestimmte Mannigfaltigkeit ist gerade das Gegentheil von der in den Formen der Sinnlichkeit bestimmten Mannigfaltigkeit. Während diese letztere im *Aussereinander* - und *Nacheinanderseyn*, d. h. in blossen Modifikationen des blossen Mannigfaltigen besteht, besteht die erstere in den verschiedenen Arten des *Verknüpftseyns*, das heisst in blossen Modifikationen der blossen Einheit. Die Mannigfaltigkeit der Formen der Urtheile, und folglich auch der Kategorien ist also eine von den Formen der Sinnlichkeit unabhängige, ja denselben widersprechende, Mannigfaltigkeit; sie kömmt dem zweyten Grade der Spontaneität lediglich durch die Natur der Spontaneität, und nicht durch die Sinnlichkeit zu; sie ist in ihm unabhängig, und folglich unbedingt von einem fremden Vermögen vorhanden. In wie ferne also die Begriffe blos durch die Mannigfaltigkeit der Formen der Urtheile von einander unterschieden (ein Vieles) sind, in so ferne sind sie ein von den Bedingungen der Sinnlichkeit unbedingtes Mannigfaltige, und in wie ferne die Vernunft nur Begriffe als Begriffe verknüpft, in so ferne verknüpft sie nur ein unbedingtes Mannigfaltige; und die Einheit die daraus entsteht, ist Einheit des unbedingten Mannigfaltigen, unbedingte, absolute Einheit. Diess wird durch folgende nähere Entwicklung der Handlungsweise der Vernunft bey der Verknüpfung der Begriffe einleuchtender werden.

§. LXXX.

Die Handlung, durch welche die Vernunft Begriffe verknüpft, ist das *mittelbare Urtheil* oder der *Vernunftschluss*, dessen allgemeine Form aus der unbedingten Verknüpfung der beyden ersten Formen der Urtheile nach allen vier Momenten, nämlich aus der unbedingten *Allheit*, *Limitation*, *Konkurrenz*, und *Nothwendigkeit*, besteht.

Die Handlung der Spontaneität, durch welche die Verknüpfung zweyer durch den Verstand erzeugter Vorstellungen (Begriffe) bestimmt wird, heisst mittelbares Urtheil oder Vernunftschluss. In wie ferne diese Verknüpfung als bereits geschehen im Bewusstseyn bestimmt, d. h. vorgestellt wird, heisst der Vernunftschluss *analytisch*, in wie ferne sie aber *vor* dem Bewusstseyn durch die Handlung der Spontaneität vorgenommen (aus den Begriffen erzeugt) wird, heisst der Vernunftschluss *synthetisch* (S. P. 438). Beyde haben, in wie ferne sie aus einer und eben derselben Verknüpfung bestehen, die synthetisch vorgenommen und analytisch vorgestellt wird, eben dieselbe *Form des Verknüpfens*, die aber, weil sie nur im analytischen Vernunftschlusse vorgestellt wird, sich auch nur von diesem abstrahieren lässt.

Im *analytischen* Vernunftschlusse nun wird ein Prädikat (das Prädikat des Schlussatzes) durch ein anderes Prädikat, welches in der Logik der *Mittelbegriff* heisst, mit einem Subjekte (dem Subjekte des Schlussatzes) als verknüpft vorgestellt, und folglich ein Gegenstand durch das Merkmal seines Merkmals gedacht. Es wird von ihm *mittelbar*

geur-

geurtheilt. Das Verknüpftseyn des Prädikates und Subjektes mit dem Mittelbegriffe wird durch zwey Urtheile, welche die *Prämissen* heissen, ausgedrückt, während der Schlussatz das in den Vordersätzen in ihrer Verknüpfung mit dem Mittelbegriffe vorgestellte Subjekt und Prädikat, in ihrer Verknüpfung untereinander selbst darstellt. Wir wollen sehen, wie diese analytisch ausgedrückte Verknüpfung, synthetisch bestimmt sey.

Iedes Urtheil ist in der Natur des Verstandes nach den vier Momenten bestimmt, oder welches eben so viel heisst, jedes Urtheil muss Quantität, Qualität, Relation und Modalität haben, folglich auch das mittelbare Urtheil, oder der Vernunftschluss. Der Vernunftschluss besteht aber aus der Verknüpfung zweyer Begriffe, das heisst zweyer durch zweyerley Handlungsweisen bestimmter Produkte des Verstandes, die nach allen vier Momenten bestimmt seyn müssen. Der Vernunftschluss kann also die zwey Begriffe nur durch eine Handlungsweise verknüpfen, in welcher die Handlungsweisen, durche welche die beyden Begriffe bestimmt werden, verknüpft sind. Wirklich besteht in jedem Vernunftschlusse der Obersatz aus einem *allgemeinen* Satze, zu dem sich der Untersatz wie ein *partikulärer*, der Schlussatz aber wie ein *einzelner* Satz verhält, und es ist in so ferne schon sichtbar genug, *dass die Form des mittelbaren Urtheiles aus den beyden verknüpften ersteren Formen des unmittelbaren besteht.*

Indem ich aber, um dieses vollends zu beweisen, tiefer als es wohl bisher geschehen seyn dürfte, in die Natur des Vernunftschlusses einzudrin-

 gen

gen genöthiget bin, glaube ich die Leser die im abstrakten Denken weniger geübt sind, erinnern zu müssen, daſs *sie* die nächsten *vier numerirten Absätze* ohne etwas zu verlieren, überschlagen können. Die übrigen aber ersuche ich das folgende Schema des *ordentlichen Vernunftschlusses*, und die in der Theorie des Verstandes aufgestellte Deduktion der Formen der Urtheile genau vor Augen zu haben, ohne welche folgende Absätze schlechterdings unverständlich seyn müſsten.

M . P.
S . M.
S . P.

Die hier bezeichnete allgemeine Form des Vernunftschlusses oder des mittelbaren Urtheils ist nach allen vier Momenten des Urtheils folgendermassen bestimmt.

Erstens ist das Subjekt des mittelbaren Urtheils nicht unmittelbar, sondern vermittelst des im Obersatz wie Vielheit und Einheit zugleich (allgemein) bestimmten Mittelbegriffes, in Rücksicht auf sein Prädikat im Untersatze (wo es nicht mit diesem Prädikate, sondern mit dem Mittelbegriff verknüpft wird) als *Vielheit*; im Schluſssatze aber, wo es unmittelbar mit seinem Prädikate verknüpft wird, als *Einheit* bestimmt. Die Form des mittelbaren Urtheiles ist also durch den als logisches Subjekt *) im Vordersatze als Vielheit und Einheit zugleich bestimm-

*) *Als logisches Subjekt*, das heiſst hier als ein solches Subjekt, das selbst wieder (im Untersatze) bloſses *Prädikat* eines anderen Subjektes ist.

bestimmten Mittelbegriff bestimmt, und ist daher *allgemein.*

Zweytens ist das Prädikat des mittelbaren Urtheiles nicht unmittelbar, sondern vermittelst des Mittelbegriffes, mit dem es im Obersatze unmittelbar verknüpft ist, als ein Prädikat bestimmt, das sich zu seinem Subjekte, im Schlussatze, wo es mit demselben zusammengenommen wird, wie *Einheit*; im Untersatze, wo nur das Subjekt und der Mittelbegriff verbunden, und das Prädikat folglich aus dem Mittelbegriff ausgeschlossen ist, wie *Vielheit* verhält, während es im Obersatze durch seine Verknüpfung mit dem als logisches Subjekt bestimmten Mittelbegriff als *Einheit* und *Vielheit zugleich* bestimmt ist. Denn, in wie ferne der Mittelbegriff daselbst Subjekt ist, ist das Prädikat mit ihm zusammengenommen; in wie ferne der Mittelbegriff aber nur ein solches Subjekt ist, das selbst wieder als Prädikat im Subjekte des Schlussatzes gedacht werden muss, in so ferne wird das Prädikat eben dadurch, dass es mit dem Mittelbegriffe verknüpft wird, von der unmittelbaren Einheit des eigentlichen Subjektes ausgeschlossen. Die Form des mittelbaren Urtheiles ist also durch ein Prädikat bestimmt, das sich zu seinem Subjekte wie Vieles und Eines verhält, und dadurch, dass es durch den Mittelbegriff mit ihm verknüpft wird nur mittelbar im Subjekte gesetzt, folglich durch den mit dem Subjekte verbundenen Mittelbegriff zugleich vom Subjekte ausgeschlossen und in demselben gesetzt wird. Die Form des unmittelbaren Urtheiles ist durch *Limitation* bestimmt *).

Drit-

*) Die im blossen reinen Verstande bestimmte Form der Limitation besteht in blossen *Ausschliessen durch ein*

Drittens ist das Verhältniſs des *zuſammengefaſsten* Subjektes und Prädikates im mittelbaren Urtheil zur objektiven Einheit nicht unmittelbar, ſondern vermittelſt des Mittelbegriffes wie Einheit und Vielheit zugleich beſtimmt. Im Schluſsſatze machen Subjekt und Prädikat ein Einziges Objekt aus, deſſen Merkmal das Prädikat iſt; im Unterſatze wo der Mittelbegriff als Merkmal des Subjektes vorkömmt, *zwey* Objekte, wovon das eine, nämlich das durch den Mittelbegriff beſtimmte Subjekt, den Grund des andern, nämlich des durch das Prädikat beſtimmten Subjektes enthält; indem in der Verknüpfung des Mittelbegriffes mit dem Subjekte, die im Unterſatze vorgeht, der Grund liegt, durch den die Verknüpfung des Prädikates im Schluſsſatze mit dem Subjekte beſtimmt wird. Im Vorderſatze iſt der Mittelbegriff zugleich als Subjekt und als Grund des Prädikates beſtimmt; als Subjekt in wie ferne mit ihm das Prädikat als ſein Merkmal verbunden: und als Grund in wie ferne das Prädikat dadurch, daſs es Merkmal des Mittelbegriffes iſt, zugleich das Merkmal des Subjektes beſtimmt iſt. Die Form des mittelbaren Urtheiles beſteht alſo darin, daſs zwey Vorſtellungen durch eine dritte zugleich ausgeſchloſſen und verbunden werden,

ein Setzen, welches nur dann zur *Verneinung* im ſtrengſten Sinne wird; wenn das Mannigfaltige, das durch das Setzen ausgeſchloſſen wird, durchs *Gegebenſeyn* beſtimmt iſt, (S. P. 494. b.) d. h. wo eigentlicher *Widerſtreit* ſtatt findet. Iſt aber das Mannigfaltige, das durch Setzen ausgeſchloſſen wird, nur durch die *Form des Denkens* beſtimmt, ſo wird durch das Setzen des Ausſchlieſſenden ein Mannigfaltiges geſetzt, das bey aller ſeiner Mannigfaltigkeit *übereinſtimmend* iſt.

werden, und iſt in ſo ferne durch die Form der Disjunktion oder der Concurrenz beſtimmt.

Viertens iſt das Verhältniſs des Zuſammenfaſſens des Subjektes und Prädikates zum Bewuſstſeyn, nicht unmittelbar, ſondern vermittelſt des Mittelbegriffes zugleich wie Einheit und Vielheit beſtimmt. Wie *Einheit* im Schluſsſatze, wo das Prädikat mit dem Subjekte *wirklich* verknüpft wird, Wie Vielheit im Unterſatze, wo der Mittelbegriff allein mit dem Subjekt wirklich verknüpft, aber eben dadurch die Verknüpfung des im Oberſatze mit dem Mittelbegriff verknüpften Prädikates in Rückſicht auf das Subjekt als *möglich* gedacht wird. Im Oberſatze iſt dieſe Verknüpfung als möglich und wirklich zugleich, und folglich als *nothwendig* beſtimmt, und die Form des mittelbaren Urtheils iſt *Nothwendigkeit*.

Wir haben zwar in der Tafel der *Formen der Urtheile* bereits Formen angetroffen, die aus der Verknüpfung der beyden erſteren Formen der Urtheile aus jedem der vier Momente beſtehen; aber die durch dieſe Verknüpfung beſtimmte Form gehört bloſs zu den Formen der *unmittelbaren* Urtheile, und iſt in dem bloſſen Vermögen des unmittelbaren Urtheilens, oder dem bloſſen Verſtande beſtimmt. Die aus ihnen entſtehenden Kategorien der Allheit, der Limitation, der Konkurrenz und der Nothwendigkeit ſind bloſſe Merkmale der objektiven (nicht der unbedingten) Einheit, laſſen ſich folglich durch dieſelbe auf *Anſchauungen* beziehen, und machen alsdann in dieſer Beziehung die Prädikate der *bedingten*, auf die Form der Anſchauung beſchränkten, Allheit, Limitation, Konkurrenz und Noth-

Nothwendigkeit aus, wobey die *Allheit*, die in der Zeit bestimmte Einheit des Vielen oder die *Zahl*; die *Limitation* die in der Zeit bestimmte Realität oder der *Grad*; die *Konkurrenz* die in *der Zeit* und im *Raume* bestimmte Verknüpfung mehrerer Objekte, oder das *bestimmte Zugleichseyn*; die *Nothwendigkeit* endlich, die von der in der Zeit bestimmten Wirklichkeit unzertrennliche Möglichkeit in der Zeit ist.

So wie die *Allheit*, die *Limitation*, die *Konkurrenz* und die *Nothwendigkeit* *komparativ* und *bedingt* werden, in wie ferne sie durch den Verstand in *engster Bedeutung* bestimmt sind, und folglich in ihrer Beziehung auf die Form der Sinnlichkeit vorgestellt werden müssen: so werden sie *absolut* und *unbedingt*, in wie ferne sie durch Vernunft bestimmt sind, und folglich als etwas der Form der Sinnlichkeit *widersprechendes* vorgestellt werden müssen. Sie sind aber durch Vernunft bestimmt, das heisst, die Verknüpfungen der Formen der Urtheile haben ihren Grund in der Vernunft, in wie ferne sie in der Form der mittelbaren Urtheile oder des Vernunftschlusses bestimmt sind, wo die Verknüpfung der Urtheilformen an dem Mittelbegriffe, einem logischen Subjekt, einem blossen Begriffe, einem durch den blossen Verstand gedachten Mannigfaltigen, durch einen höheren Grad der Spontaneität vorgenommen wird; während eben diese Verknüpfung, wenn sie in einem unmittelbaren Urtheile, und folglich durch den Verstand in engster Bedeutung vorkommt (in wie ferne z. B. Allheit von der Anschauung der Zahl prädiciert, und als unmittelbares Merkmal der Zahl gedacht wird) an keinem durch den blossen Verstand

ſtand gedachten, ſondern an einem durch die Form der Sinnlichkeit beſtimmten Mannigfaltigen vorgenommen wird, und folglich eine Handlung nur desjenigen Grades der Spontaneität ſeyn kann, der Anſchauungen bearbeitet (das iſt des Verſtandes) nicht desjenigen, deſſen Stoff Begriffe ſind, der Vernunft.

Die in der Tafel der Kategorien aufgeſtellten, und in der Natur des Verſtandes in *engerer* Bedeutung *à priori* beſtimmten Kategorien der *Allheit, Limitation, Konkurrenz* und *Nothwendigkeit* ſind alſo ganz entgegengeſetzter Beſtimmungen fähig; je nachdem ſie auf die Form der *Sinnlichkeit* oder auf die Form der *Vernunft* bezogen werden. In wie ferne ſie als bloſſe *Formen der Urtheile* dem Verſtand in *engerer* Bedeutung angehören, ſind ſie weder bedingt noch unbedingt. In wie ferne ſie in den *Schematen* durch die *Zeit* beſtimmt ſind, gehören ſie dem Verſtande in engſter Bedeutung an und ſind *bedingt*. In wie ferne ſie endlich in der Form des mittelbaren Urtheils, oder des Vernunftſchluſſes beſtimmt ſind, gehören ſie der Vernunft an, und ſind *unbedingt*.

§. LXXXI.

Die Vorſtellung der in der Form des Vernunftſchluſſes *à priori* beſtimmten unbedingten Einheit iſt *Idee in engſter Bedeutung*, und zwar die höchſte und allgemeinſte Idee; und die in der Natur der Vernunft beſtimmten Merkmale des Gegenſtandes dieſer Idee oder der rein - vorgeſtellten unbedingten Einheit ſind *Totalität*, *Gränzenloſigkeit*, das *Allbefaſſende*, und *abſolute Nothwendigkeit*.

Idee

Idee im *strengsten* Sinne ist die Vorstellung, welche aus der Verknüpfung von Begriffen *à priori* entsteht (§. LXXVIII). Die Vorstellung der unbedingten Einheit entsteht aber aus der Verknüpfung der rein - vorgestellten beyden ersten Kategorien nach allen vier Momenten; also ist sie *Idee* im *strengsten Sinne*. Indem aber der Gegenstand dieser Vorstellung nichts als die rein - vorgestellte Form der allgemeinsten Handlungsweise der Vernunft und der Form ist, welche alle Gegenstände in wie ferne sie durch reine Vernunft vorgestellt werden, annehmen müssen, in so ferne kann es keine höhere und allgemeinere Idee geben, als die der unbedingten Einheit.

Ich habe hier die Idee der *unbedingten Einheit* aufgestellt, wie sie ursprünglich in der Natur der Vernunft, und folglich nach allen vier Momenten des reinen Verstandes, der der reinen Vernunft ihren Stoff vorhält, bestimmt ist. Es ist zu besorgen, daß diese komplicierte und durchgängig bestimmte Vorstellung bey manchem Leser durch eine einfachere und weniger bestimmte Vorstellung von unbedingter Einheit unvermerkt verdrängt werde, wo man sich z. B. nichts als die Einheit des nicht durch Sinnlichkeit bestimmten Mannigfaltigen überhaupt bey diesem Ausdruck zu denken versucht wird, aber dann auch wirklich nicht die *unbedingte Einheit* gedacht hat, die keineswegs die Einheit des nicht sinnlich vorgestellten Mannigfaltigen überhaupt ist (welches der Begriff *à priori* der durch den Verstand in engerer Bedeutung bestimmten *objektiven Einheit* wäre), sondern die Einheit des durch den blossen Verstand an den Formen der Begriffe bestimmten, und nur durch Vernunft vorstellbaren Mannigfaltigen ist.

Die

Die Vorstellung der blossen unbedingten Einheit ist allzeit unrichtig und unbestimmt, wenn sie nicht die in der Natur des Vernunftschlusses bestimmte allgemeine Form der Ideen zum Gegenstande hat. In dieser Eigenschaft aber muss sie durch die Verknüpfung der beyden ersten Kategorien nach allen vier Momenten gedacht werden, und zwar durch diejenige Verknüpfung, die auf keine Anschauung, sondern auf blosse Begriffe anwendbar ist, d. h. durch *unbedingte Verknüpfung*. Ihre wesentlichen Merkmale sind daher unbedingte Allheit oder *Totalität*, unbedingte Limitation oder Ausschliessung der einschränkenden Bedingung, *Gränzenlosigkeit*, unbedingte Konkurrenz oder das *) *Allesbefassende*, und unbedingte *Nothwendigkeit*.

Als Gegenstand einer Vorstellung *à priori* ist die unbedingte Einheit ein nothwendiger Gegenstand für alle vernünftigen Wesen, der in eben dem Verhältnifs als sich die Vernunft mehr entwickelt, bestimmter gedacht werden muss, und ein allgemeines Merkmal aller Gegenstände ist, die durch Vernunft vorgestellt werden.

Die unbedingte Einheit muss von jedem, der seine Vernunft gebraucht, nicht nur nothwendig gedacht, sondern auch als etwas an sich *nothwendiges*, alle *Gränzen ausschliessendes*, *Allesbefassendes* und *Totales* (*Vollendetes*) gedacht werden. Sie hat sich auch wohl allen Philosophierenden unter diesen

*) Unter *Gränzenlosigkeit* und dem *Allbefassenden*, muss hier weder Raum noch Zeit gedacht, noch die Anschauung derselben diesen beyden Ideen untergelegt werden.

diesen Merkmalen aufgedrungen. Aber die Einen haben an ihr die *Gottheit*, die andern die *Natur* oder das *Universum* zu erkennen geglaubt, bis sie der *Philosoph von Königsberg* der Erste in der Natur des Vernunftschlusses entdeckt hat.

Da der unbedingten Einheit die Form der Anschauung widerspricht, so kann sie kein Merkmal erkennbarer Gegenstände seyn *). Da sie aber zugleich ein wesentliches Merkmal aller durch Vernunft denkbarer Gegenstände ist, so ist es offenbar, dass die Gegenstände, in so ferne sie durch Vernunft denkbar sind, durchaus nicht erkennbar seyn, und dass durch blosse Vernunft nichts erkannt werden könne. Die Totalität, die Gränzenlosigkeit, das Allbefassende, und die unbedingte Nothwendigkeit sind blosse Merkmale der durch Vernunft erzeugten, und in der Natur derselben, bestimmten Einheit der Begriffe. Sie sind also eben darum Merkmale, die der Anschauung widersprechen, und folglich keinem Gegenstande, in wie ferne er anschaulich ist, und daher auch keinem erkennbaren Dinge, in wie ferne dasselbe erkennbar ist, beygelegt werden können. Die unbedingte Einheit und ihre eigenthümlichen Merkmale sind also auch weder Gegenstand der *Erfahrung*, noch unmittelbare Merkmale der Gegenstände der Erfahrung, deren Inhalt aus lauter Subjekten und Prädikaten unter der Form der Anschauung bestehen muss, und welcher in so ferne alles Unbedingte widerspricht. Dafür aber ist die unbedingte Einheit ein *mittelbares* Merkmal der erkennbaren Gegenstände, der Erschei-

*) Nicht in wie ferne sie erkennbar, aber wohl in wie ferne sie *denkbar* sind.

Erscheinungen und der Erfahrung; ein Merkmal nämlich, das sich auf dieselben vermittelst der in ihnen vorkommenden und zur Form derselben gehörigen Begriffe bezieht, welche durch Vernunft verknüpft eine Einheit erhalten, die ihnen der die Anschauungen verknüpfende Verstand nicht geben kann, *Vernunfteinheit.* Die Vernunft verbindet an den erkennbaren Gegenständen das, was an ihnen bloſses Produkt des Verstandes ist, und erzeugt dadurch nicht Einheit des Erkennbaren (in wie ferne es erkennbar, denkbar und anschaulich zugleich ist) objektive Einheit, sondern Einheit des Erkennbaren, in wie ferne dasselbe *bloſs denkbar* ist, unbedingte Einheit; einen Zusammenhang durch verknüpfte Begriffe, der alle Erfahrung übersteigt, dem aber alle Erfahrung, in wie ferne Begriffe in ihr vorkommen, welche der Form der Vernunft unterliegen, vollkommen angemessen seyn muſs. Die *objektive* Einheit, welche durch den Verstand bestimmt wird, bezieht sich unmittelbar auf Anschauungen, die durch sie das wesentliche Merkmal bestimmter Objekte erhalten; sie macht in ihrer Verknüpfung mit der Anschauung den erkennbaren Gegenstand aus, und ist in so ferne ein mit der Anschauung gleich wesentlicher *konstitutiver* Bestandtheil der Erfahrung. Die *unbedingte* Einheit hingegen, welche durch Vernunft bestimmt wird, bezieht sich unmittelbar auf *bloſse Begriffe*, die durch sie einer höheren Einheit untergeordnet werden, einer Einheit, die aus dem Zusammenhange nicht desjenigen, was an den Erscheinungen anschaulich, sondern nur desjenigen, was an ihnen durch den Verstand gedacht wird, besteht, und welche folglich kein konstitutiver Bestandtheil der Erfahrung, sondern ein *bloſses Gesetz* ist, nach

welchem die gedachten Gegenstände der Erfahrung in einem Ganzen der Erkenntniss, im wissenschaftlichen Zusammenhang, systematisch geordnet werden müssen. Und diess ist es, was der Verfasser der Kritik der Vernunft durch die sehr passenden Ausdrücke: „die Vernunft hat bey der Erfahrung keinen *konstitutiven*, sondern blos einen *regulativen* Gebrauch" bezeichnen wollte.

Die unbedingte Einheit bezieht sich mittelbar, nämlich vermittelst der Kategorien auf die Form der Anschauung; oder welches eben so viel heisst: sie bezieht sich auf die Schemate durch die an denselben bestimmte Form des Verstandes; und dadurch werden die erkennbaren Gegenstände, die Erscheinungen, *mittelbar*, der Form der Vernunft unterworfen. Die unbedingte Einheit wird alsdann mittelbar auf Anschauungen eingeschränkt; die vier Merkmale der unbedingten Einheit werden vermittelst der vier Momente der Kategorien, vier *denkbare* Merkmale des Anschaulichen; und die Urtheile, welche die Beziehungen dieser durch Vernunft bestimmter *mittelbarer* Merkmale der Erscheinungen, oder welches eben so viel heisst, die Beziehung der Erscheinungen vermittelst der Schemate auf die unbedingte Einheit ausdrücken, sind folgende *Vernunftgesetze der systematischen Einheit der Erfahrung:*

1) *Alle extensive Grösse der Erscheinungen muss als unbedingt gedacht werden.* Die Totalität der unbedingten Einheit ist hier durch den Begriff der Quantität auf die Form der Anschauung eingeschränkt; und die Form der Anschauung durch den als unbedingt (durch Vernunft) gedachten Begriff

griff der Quantität zur Totalität erweitert. Die extensive Grösse durch *Verstand* gedacht, wird als in der Zeit bestimmte, bedingte und begränzte Grösse, als *Zahl*, vorgestellt; durch *Vernunft* gedacht, wird sie als unbestimmte aber ins Unendliche bestimmbare Grösse in der Zeit, als Zahllosigkeit, als Grösse vorgestellt, die durch Vielheit in der Zeit allein bestimmt ist, keine Gränze der Vielheit hat, ins Unendliche Grösse ist. Die Vernunft schliesst in so ferne alle absolute, d. i. nicht durch den Verstand in der Zeit bestimmte Gränze der Extension aus der möglichen Erfahrung aus. In der Sinnenwelt läfst sich nichts unausgedehntes, und in der Ausdehnung selbst keine Lücke denken: *In mundo non datur hiatus.*

2) *Alle intensive Grösse der Erscheinungen muss als unbedingt gedacht werden.* Die Gränzenlosigkeit der unbedingten Einheit wird hier durch den Begriff der Realität auf die Form der Anschauung eingeschränkt, und die Form der Anschauung durch den als unbedingt gedachten Begriff der Qualität, zur Gränzenlosigkeit erweitert. Die intensive Grösse durch Verstand gedacht, wird als in der Zeit bestimmte (bedingte) Grösse der Qualität, als Grad, vorgestellt; durch Vernunft gedacht wird sie als unbestimmte, aber ins Unendliche bestimmbare Grösse der Qualität in der Zeit, als Kontinuität in den Graden des Realen vorgestellt. Die Vernunft schliefst in so ferne alle absolute, d. i. nicht durch Verstand in der Zeit bestimmte Gränze der *Intension* aus der möglichen Erfahrung aus. In der Sinnenwelt läfst sich nichts Gradloses, weder absolute Realität, noch absolute Negation, und unter den verschiedenen Graden

 selbst

selbst kein Sprung denken: *In mundo non datur saltus.*

3) *Alle Verknüpfung der Erscheinungen muss als unbedingt gedacht werden.* Das Allbefassende, Allesverknüpfende der unbedingten Einheit wird hier durch den Begriff der Relation auf die Form der Anschauung eingeschränkt; und die Form der Anschauung durch den als unbedingt (durch Vernunft) gedachten Begriff der Relation zum Allbefassenden erweitert. Die Relation in der Zeit durch Verstand gedacht, wird als in der Zeit bestimmte, bedingte und begränzte Dauer, Folge und Zugleichseyn vorgestellt; durch Vernunft gedacht wird sie als in der Zeit unbestimmte aber ins Unendliche bestimmbare Dauer Folge und Zugleichseyn, als gränzenloser Zusammenhang in der Zeit vorgestellt. Die Vernunft schliesst in so ferne alle Absolute, d. i. nicht durch den Verstand bestimmte Gränze der Verknüpfung aus der möglichen Erfahrung aus. In der Sinnenwelt sind alle Erscheinungen mit Erscheinungen verknüpft; und es läſst sich in der Sinnenwelt nichts *Isolirtes*, und folglich auch nichts *absolut* Anfangendes denken: *In mundo non datur Casus purus.*

4) *Alle Nothwendigkeit der Erscheinungen* (das Seyn der Erscheinungen zu aller Zeit) *muss als unbedingt gedacht werden.* Die absolute Nothwendigkeit der unbedingten Einheit wird hier durch den Begriff der Modalität auf die Form der Anschauung eingeschränkt, und die Form der Anschauung wird durch den als unbedingt (durch Vernunft) gedachten Begriff der Nothwendigkeit, zum unbedingten Seyn in aller Zeit ausgedehnt. Die Modalität in der Zeit durch Verstand gedacht, wird

wird in der Verknüpfung ihrer beyden ersten Formen in der Kategorie der Nothwendigkeit, als eine in der Zeit bestimmte, bedingte, begränzte Nothwendigkeit, als ein bedingtes Seyn in aller Zeit vorgestellt. Durch Vernunft gedacht, wird sie als unbestimmtes, aber ins Unendliche bestimmbares, ins Gränzenlose von seinen Bestimmungen abhängiges, Seyn in aller Zeit vorgestellt. Die Vernunft schliefst in so ferne alle absolute nicht durch den Verstand bestimmte Gränze der bedingten Nothwendigkeit aus der möglichen Erfahrung aus. In der Sinnenwelt läfst sich nichts absolut nothwendiges denken, sondern die Nothwendigkeit jeder in aller möglichen Zeit vorkommenden Erscheinung mufs als bedingt, und folglich das Bedingtseyn von allen ins Gränzenlose fortgehend, als *unbedingt*, gedacht werden. In der Sinnenwelt ist also jede mögliche Begebenheit durch andere vorwärts, seitwärts und rückwärts nach den Gesetzen der Erfahrung bestimmt. *In mundo non datur fatum.*

Diese vier Gesetze der Vernunfteinheit bestehen eigentlich aus eben so vielen Gesetzen der Verstandeseinheit, die durch Vernunft vorgestellt, und folglich zum Unbedingten erweitert sind; aus Gesetzen, die durch den Verstand gedacht, und folglich unmittelbar auf die Form der Anschauung bezogen, *konstitutive* Gesetze der Erfahrung (der Form nach) — durch Vernunft hingegen gedacht und folglich nur mittelbar vermittelst der Begriffe auf die Form der Anschauung bezogen, blofs *regulative* Gesetze der Erfahrung sind; in der ersten Rücksicht die *objektive* Einheit des in der Erfahrung zugleich denkbar und anschaulichen, des *er-*

 kenn-

kennbaren Mannigfaltigen; in der zweyten aber die *unbedingte* Einheit des in der Erfahrung bloſs denkbaren Mannigfaltigen beſtimmen. Als Verſtandesgeſetze drücken ſie die nach den vier Momenten des unmittelbaren Urtheilsvermögens beſtimmte, durch Sinnlichkeit bedingte Einheit, die Verſtandeseinheit der Erſcheinungen; als Vernunftgeſetze, die nach den vier Momenten des mittelbaren Urtheilsvermögens beſtimmte, durch Vernunft unbedingte Einheit, die Vernunfteinheit, der Erſcheinungen aus.

So wie die *konſtitutiven* Geſetze der Erfahrung unter dem oberſten Geſetze begriffen ſind: „Ieder in der Erfahrung erkennbare Gegenſtand ſteht in wie ferne er erkennbar iſt, unter der objektiven Einheit des durch Anſchauung vorgeſtellten Mannigfaltigen": ſo ſind die *regulativen* Geſetze der Erfahrung unter dem oberſten Geſetze begriffen: „Ieder in der Erfahrung erkennbare Gegenſtand ſteht in wie ferne er in einem ſyſtematiſchen Zuſammenhang *denkbar* iſt unter der unbedingten Einheit des durch Begriffe vorgeſtellten Mannigfaltigen"; oder welches eben ſo viel heiſst, im *Ganzen* der Erfahrung in der ſyſtematiſchen Einheit der Sinnenwelt, läſst ſich nichts *denken*, das nicht dem Geſetze der unbedingten Einheit gemäſs wäre, d. h. ſich nicht nach dieſem Geſetze durch Vernunft verknüpfen lieſse." Aus dieſem oberſten Geſetze, welches die Vernunft der Erfahrung vorſchreibt und welches das Geſetz der ſyſtematiſchen Einheit aller empiriſchen Erkenntniſs iſt, folgen unmittelbar die drey groſſen Principien, durch welche die Vernunft den Verſtand bey der Naturforſchung

forschung leitet, und durch welche sie seine Ausbeute im wissenschaftlichen Zusammenhange ordnet.

1) Das Princip der *Homogeneität* oder das Gesetz der *Gattung*: *Das durch den blossen Verstand bestimmte Viele hat unbedingte Einheit.* Das durch den blossen Verstand bestimmte Viele besteht aus der Vielheit der Subjekte *Eines* Prädikates, dem *gleichartigen* Vielen; die Vernunft erzeugt aus dieser Vielheit Einheit des gleichartigen Vielen, *Gattung*. 2) Das Princip der *Specifikation*, oder das Gesetz der *Arten*: *die durch den Verstand bestimmte Einheit hat unbedingte Mannigfaltigkeit.* Die durch den blossen Verstand bestimmte Einheit besteht in der Einheit des Subjektes, in wie ferne sie durch blosse Einheit des Prädikates bestimmt wird. Ist dieses Prädikat eine Anschauung, so ist die Einheit *individuell*; ist es aber ein blosser Begriff, so ist die Einheit eine *Art*, d. i. Einheit die sich nicht unmittelbar, sondern durch ein mehreren gemeinschaftliches Merkmal auf ein Individuum beziehen kann, und folglich nur durch Vernunft vorgestellt werden kann. 3) Das Gesetz der *Kontinuität der logischen Formen*, das aus der Verknüpfung der Gesetze der Homogeneität und der Specifikation besteht; und einen *stätigen* (ununterbrochenen) Uebergang von einer jeden Art zur andern, sowohl im Aufsteigen zu höheren Gattungen, als auch im Herabsteigen zu niedrigeren Arten, und durch beydes den *durchgängigen systematischen Zusammenhang* nothwendig macht. Alle diese drey *Principien* sind in der Natur des Vorstellungsvermögens, in wie ferne dasselbe Vernunft hat, *a priori* bestimmt, als unbedingte Einheit des Mannigfaltigen,

 als

als unbedingte Mannigfaltigkeit, und als unbedingte Einheit und Mannigfaltigkeit zugleich *).

§. LXXXII.

Die *allgemeine* Form der Vernunftschlüsse begreift *drey besondere* ebenfalls in der Natur der reinen Vernunft bestimmte Formen, nämlich die Form des *kategorischen*, *hypothetischen* und *disjunktiven* Vernunftschlusses unter sich, durch welche die allgemeine Form der Ideen überhaupt, oder die unbedingte Einheit, in drey besondern Formen besonderer Ideen näher bestimmt wird, welche, rein vorgestellt, die Gegenstände von drey Ideen in engster Bedeutung ausmachen, nämlich von der Idee des *absoluten Subjektes*, der *absoluten Ursache*, und der *absoluten Gemeinschaft*.

Gleichwie die allgemeine Form des Urtheils, oder des Zusammenfassens des vorgestellten Mannigfaltigen in objektive Einheit besondere in der Natur des reinen Verstandes bestimmte Formen der

*) Das Gesetz der Kontinuität gilt von den Anschauungen vermittelst der Begriffe; und ist dann eine andere Formel für das allgemeine Gesetz der *Vernunfteinheit* der Erscheinungen; dem zufolge 1) Kontinuität der *Extension*, 2) der *Grade*, 3) der *Kaussalverknüpfung*, 4) der bedingten Nothwendigkeit, oder der *Zufälligkeit*, als unbedingt (gränzenlos) nicht *erkannt* werden kann, sondern *gedacht* werden muss, zum Behufe der systematischen Einheit, welche (durch Vernunft) unbedingtes (durch den Verstand in engster Bedeutung) Bedingtseyn von dem Inbegriffe des Erkennbaren fordert.

der Urtheile unter sich begreift, so begreift auch die allgemeine Form des Vernunftschlusses, oder des unmittelbaren Urtheils, besondere in der Natur der reinen Vernunft bestimmte Formen der Vernunftschlüsse unter sich; und gleich wie durch die allgemeine Form der Vernunftschlüsse die Vorstellung der unbedingten Einheit überhaupt als die oberste Idee der reinen Vernunft bestimmt ist: so sind durch die besonderen Formen der Vernunftschlüsse die Vorstellungen von den in der Natur der Vernunft bestimmten Arten der unbedingten Einheit, als besondere Ideen in engster Bedeutung bestimmt, wie aus folgender Erörterung erhellt.

Es ist zwar schon die allgemeine Form des Vernunftschlusses überhaupt nach allen vier Momenten des mittelbaren Urtheils, und folglich auch nach dem Momente der *Relation* bestimmt. (In jedem Vernunftschlusse überhaupt muss sich der Mittelbegriff zum Prädikate des Schlussatzes *zugleich* wie *Subjekt* und wie *Grund* verhalten.) Allein da es im Momente der Relation dreyerley verschiedene bestimmte Arten giebt, wie Prädikate und Subjekte mit einander in einer objektiven Einheit verknüpft seyn können; nämlich nach der kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Form: so läst sich auch im Obersatze des Vernunftschlusses das Prädikat des Schlussatzes mit dem daselbst als *Subjekt des Urtheils* bestimmten Mittelbegriff auf dreyerley Art verbinden. Der Mittelbegriff kann sich nämlich zum Prädikate wie Subjekt im strengsten Sinne, d. i. wie *Gegenstand* zu seinem *Merkmale*, oder wie *Grund* zur *Folge*, oder wie ein *Glied* zu dem *andern*, womit es ein gemeinschaftliches Ganze ausmacht, verhalten; und

der

der Vernunftschluss ist im ersten Falle *kategorisch*, im zweyten *hypothetisch*, im dritten *disjunktiv*. Die Gattung Vernunftschluss begreift also drey Arten unter sich, die, in wie ferne sie in dem Vermögen des unmittelbaren Urtheils, im Vermögen durch verknüpfte Urtheilsformen blosse Begriffe zu verbinden, gegründet sind, eben so viel Formen besonderer unmittelbarer Urtheile oder Schlüsse, eben so viele besondere Handlungsweisen der reinen Vernunft ausmachen. Die allgemeine Handlungsweise der Vernunft besteht im Zusammenfassen eines Subjektes und Prädikates in unbedingte Einheit; die besondern Handlungsweisen derselben bestehn im Zusammenfassen in unbedingte Einheit, wobey das Subjekt entweder als Gegenstand und das Prädikat als Merkmal, oder das Subjekt als Grund, und das Prädikat als Folge, oder das Subjekt als das eine Glied eines gemeinschaftlichen Ganzen und das Prädikat als das andere bestimmt ist; und so wie die Vorstellung der durch die allgemeinste Handlungsweise der Vernunft bestimmten Einheit die Idee der unbedingten Einheit überhaupt ist: so sind die Vorstellungen der durch diese drey Handlungsweisen der Vernunft bestimmten Einheiten, die Ideen der unbedingten Einheit des Subjektes, des Grundes, und der Gemeinschaft, oder welches eben so viel heisst, des *absoluten Subjektes*, des *absoluten Grundes*, und der *absoluten Gemeinschaft*.

Die in der Natur des Verstandes in engerer Bedeutung bestimmten Kategorien, der *Substanz*, der *Ursache*, und der *Gemeinschaft*, sind in wie ferne sie im blossen Verstande in *engerer* Bedeutung ihren Grund haben, blosse Formen Gegenstände über-

überhaupt zu denken, bloſſe Merkmale der Einheit des Vorgeſtellten, und in dieſer Rückſicht ſowohl auf das durch *Sinnlichkeit*, als das durch *Vernunft vorgeſtellte* gleich anwendbar. Durch ihre in der Natur des Gemüthes *a priori* beſtimmte Beziehung auf die Form der ſinnlichen Anſchauung gehen ſie ins *Gebieth des Verſtandes im engſter Bedeutung* über, ins Gebieth des empiriſchen Erkenntnißvermögens im ſtrengſten Sinne; wo ſie in ihrer unzertrennlichen Verbindung mit Raum und Zeit die *Formen der Erkennbarkeit* ausmachen; und Formen, Merkmale, der Einheit des Anſchaulichen ſind. Durch ihre ebenfalls in der Natur des Gemüthes *a priori* beſtimmte Beziehung auf die Form der Vernunft, das unbedingte Zuſammenfaſſen, und die durch daſſelbe erzeugte unbedingte Einheit, gehen ſie ins *Gebieth der Vernunft* über; wo ſie in unzertrennlicher Verbindung mit der unbedingten Einheit (der Einheit jener Merkmale die im bloſſen Verſtand ihren Stoff, in der Vernunft aber ihre Form haben) die Form des *vollſtändigen Zuſammenhanges* unter den empiriſchen Erkenntniſſen ausmachen, und Merkmale derjenigen Einheit ſind, in welche nicht das Anſchauliche durch Verſtand, ſondern das durch den Verſtand in den Anſchaulichen hervorgebrachte, das *Gedachte* zuſammengefaſst wird, Formen und Merkmale der *Vernunfteinheit.*

Die empiriſche Erkenntniſs, die durch Vernunfteinheit vollſtändigen Zuſammenhang erhält, unterſcheidet ſich in die Erkenntniſs durch den *äuſſern* und durch den *inneren Sinn.* Nur durch den äuſſeren Sinn ſind *Gegenſtände* im ſtrengſten Sinne, Erſcheinungen von Dingen auſſer uns, *erkennbar;*

bar; und das durch den inneren Sinn erkennbare, die Erscheinungen in uns, sind nichts als Veränderungen in uns, bloſse *Vorstellungen*. Die Vernunfteinheit der empirischen Erkenntniſs unterscheidet sich daher in *objektive* und *subjektive* Vernunfteinheit; durch die Eine wird das Erkennbare des äuſsern Sinnes, werden die *Gegenstände* auſser uns; — durch die andere wird das Erkennbare des inneren Sinnes, werden die *Vorstellungen* in uns in *vollständigen Zusammenhang* gebracht; und hierdurch erhalten die drey Merkmale der Vernunfteinheit, das *absolute Subjekt*, der *absolute Grund*, und die *absolute Gemeinschaft* zweyerley wesentlich verschiedene Gegenstände, in wie ferne sie nämlich auf das Erkennbare des inneren, oder des äuſseren Sinnes bezogen werden, und Merkmale der unbedingten Einheit der Vorstellungen in uns oder der Gegenstände auſser uns, Bestimmungen der *subjektiven* oder der *objektiven Vernunfteinheit* sind.

§. LXXXIII.

Das absolute Subjekt, der absolute Grund und die absolute Gemeinschaft bestimmen die *objektive* Vernunfteinheit der Erfahrung, in wie ferne sie auf die in der empirischen Erkenntniſs *a posteriori* vorgestellten Dinge auſser uns *mittelbar* bezogen werden; sie bestimmen die *subjektive* Vernunfteinheit der Erfahrung, in wie ferne sie auf das im deutlichen Bewuſstseyn *à priori* vorgestellte *vorstellende* Subjekt *unmittelbar* bezogen werden.

Nur in der empirischen Erkenntniſs der Gegenstände des äuſseren Sinnes sind erkennbare *Substanzen*,

ſtanzen, erkennbare (wirkende) *Urſachen*, und erkennbare *Gemeinſchaften*, (Wechſelwirkungen) möglich. Das in der Natur des Verſtandes in engerer Bedeutung beſtimmte *Schema der Subſtanzialität* kann nur auf einen dem äuſſeren Sinne gegebenen Stoff, nur auf das Beharrliche im Raume angewendet werden, da das in der bloſſen Zeit gegebene nichts als Veränderung, nichts Beharrliches, ſeyn kann. Das *Schema der Kauſſalität* ſcheint zwar dem erſten Anblicke nach, in wie ferne es *a priori* nur *als beſtimmte Folge in der Zeit* vorgeſtellt wird, nicht auf Gegenſtände im Raume eingeſchränkt zu ſeyn. Allein da die Beſtimmung der Folge in der Zeit nur durch den Grund in der Zeit bewirkt wird, dieſer als Grund in der Zeit ſelbſt wieder Folge, und folglich ein bloſſes *Accidenz* ſeyn muſs; das Accidenz aber nur in ſo ferne erkennbar ſeyn kann, als ſeine Subſtanz erkennbar iſt, ſo ergiebt es ſich, daſs das Schema der Kauſſalität ebenfalls nur auf Accidenzen erkennbarer Subſtanzen, das heiſst auf Accidenzen des Beharrlichen im Raume anwendbar iſt, und daſs alle *erkennbare* Wirkung nichts als Veränderung im Raume, *Bewegung*, ſo wie alle erkennbare Urſache nichts als der Grund der Bewegung in wie ferne er ſelbſt im Raume erkennbar iſt, d. h. ſelbſt wieder durch Bewegung entſteht, ſeyn könne. Das Schema der Gemeinſchaft endlich, oder des beſtimmten Zugleichſeyns ſetzt offenbar die Form des äuſſeren Sinnes d. i. den Raum voraus, indem ohne die Beziehung der Zeit (in der nichts als bloſſes Nacheinanderſeyn beſtimmt iſt) auf den Raum kein *Zugleichſeyn* denkbar iſt. Die erkennbare Gemeinſchaft beſteht in der Wechſelwirkung erkennbarer im Raume anſchaulicher Subſtanzen aufeinan-

einander. Alle erkennbare Substanz, Ursache, Gemeinschaft ist also *objektiv*, das heifst, bezieht sich durch einen objektiven *a posteriori* gegebenen Stoff auf Dinge die von dem vorstellenden *Subjekte*, dessen *Vorstellungen*, und den *Formen* derselben im Bewufstseyn unterschieden werden müssen; und die *objektive*, durch den in der Anschauung gegebenen objektiven Stoff sich auf Objekte beziehende, Substanz, Ursache und Gemeinschaft *allein* und nur in wie ferne sie objektiv ist, ist *erkennbar*. Die Schemate der Substanz, Ursache und Gemeinschaft sind die in der Natur des Erkenntnifsvermögens bestimmten Merkmale der *objektiven Einheit* des durch Anschauung vorgestellten Dinges auffer uns, und folglich der *individuellen* Einheit zwischen Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung, und den Gliedern der Gemeinschaft; in wie ferne Substanz mit dem Accidenz ein Individuum ausmachen, Ursache und Wirkung, und Gemeinschaft aber Merkmale sind, durch welche zwey Individuen ihre Individualität wechselseitig bestimmen. Die Ideen der absoluten Substanz, Ursache und Gemeinschaft des äussern Sinnes sind die in der Natur der Vernunft bestimmten Merkmale der unbedingten Einheit des durch den Verstand bestimmten Dinges auffer uns, des objektiven in wie ferne dasselbe durch den Verstand als mannigfaltig durch die Verschiedenheit der Zusammenfassung in objektive Einheit bestimmt, und dann durch Vernunft neuerdings verbunden ist. Sie sind folglich nicht Merkmale der *individuellen* Einheit, derjenigen Einheit, wodurch ein Individuum als Individuum, sondern der *universellen* Einheit, wodurch der Zusammenhang aller Individuen untereinander bestimmt wird. Sie beziehen

hen sich daher auf die erkennbaren *Individuen*; die Dinge ausser uns; keineswegs; wie die Schemate; unmittelbar durch Anschauung die selbst einen Bestandtheil der Schemate ausmacht; sondern nur mittelbar durch die Schemate, und zwar nur durch denjenigen Bestandtheil derselben; welcher im blossen Verstand bestimmt ist, durch den Begriff; durch die als Substanz, oder als Ursache, oder als Gemeinschaft bestimmte objektive Einheit; die in den drey Ideen durch Vernunft zur unbedingten Einheit erhoben ist. Das in der Anschauung als bedingt Vorgestellte; wird in der Idee als unbedingt gedacht; alles Erkennbare ist nur, in wie ferne es als bedingt vorgestellt wird, erkennbar; muss aber; in wie ferne es als blofs denkbar; d. h. durch Vernunft vorgestellt wird, als unbedingt vorgestellt werden. Der Verstand erkennt Individuen, die Vernunft denkt den Zusammenhang derselben; das Allgemeine; das aber *ausser* den Individuen nichts als eine *Form* des Denkens, eine leere Idee ist; nur *mittelbar*, vermittelst des Verstandes in engerer Bedeutung, und des Afficiertseyns objektive Beziehung hat.

Die empirische Erkenntniss des blossen *innern Sinnes* hat keine Gegenstände im strengsten Sinne; sondern blosse Vorstellungen zu Objekten; die weder als etwas im Raume beharrliches; als erkennbare *Substanzen*, noch als Accidenzen des im Raume beharrlichen; erkennbare *Accidenzen*; vorgestellt werden können. Das was an unsren Vorstellungen *empirisch erkennbar* ist; ist nichts anderes; als die durch das Afficiertwerden gegebene und unter der Form des inneren Sinnes vorgestellte Mannigfaltigkeit — die *Veränderung in uns*, die nur im *klaren Bewufstseyn* zum Objekte des inneren

 Sinnes

Sinnes werden kann. Beym klaren Bewuſstſeyn (S. §. XXXIX.) wird die Vorſtellung als bloſſe Veränderung in uns, folglich unter der Form des inneren Sinnes vorgeſtellt, d. i. angeſchaut, und durch eine Vorſtellung, die innere Anſchauung iſt, auf das vorſtellende Subjekt bezogen. Hierdurch erhält die Vorſtellung *ſubjektive Einheit*, Zuſammenhang mit dem Vorſtellenden, und im Vorſtellenden; aber auch nur bedingte Einheit, bedingten Zuſammenhang. Sie wird nur in wie ferne ſie der Form der Sinnlichkeit gemäſs, in wie ferne ſie in der Zeit beſtimmt iſt, auf das Vorſtellende bezogen.

Unbedingte ſubjektive Einheit der Vorſtellungen wird nur durch Vernunft im *deutlichen Bewuſstſeyn* beſtimmt. Im *deutlichen Bewuſstſeyn* (S. §. XL, XLI.) werden die Vorſtellungen auf das *vorgeſtellte Ich* bezogen, welches ſich nur als *abſolutes Subjekt des a priori vorgeſtellten Vorſtellungsvermögens* vorſtellen, und folglich nur durch Vernunft denken läſst.

Das *Subjekt* des Vorſtellungsvermögens kann, als Subjekt, nur durch Vernunft vorgeſtellt werden, weil es durch kein in einer möglichen Anſchauung vorſtellbares Prädikat als Subjekt beſtimmt werden, oder welches eben ſo viel heiſst, weil auf das vorſtellende *Ich* das Merkmal des Subjektes durch keine Anſchauung bezogen werden kann; wie im Gegentheile bey den Subjekten des äuſſeren Sinnes der Fall iſt, wo das Merkmal *Subjekt* auf das im *bloſſen Raume* Anſchauliche bezogen, die Vorſtellung des Beharrlichen im Raume, des denkbar und Anſchaulichen des *erkennbaren Subjektes* beſtimmt. Das durch den inneren Sinn *à*

poſteriori

posteriori Erkennbare sind die blossen Vorstellungen, und zwar nur in wie ferne sie Erscheinungen in uns, Objekte unter der blossen Form des inneren Sinnes, blosse *Veränderungen* in uns sind, die, da sie auf keine empirisch-erkennbare im Raume und Zeit vorstellbare Substanz bezogen werden können, sich auch nicht als empirisch-erkennbare Accidenzen denken lassen. — Das durch den inneren Sinn *à priori* Erkennbare ist die blosse Form der inneren empirischen Anschauung die rein vorgestellte *Zeit*, welche so wenig als die blosse Form der äusseren empirischen Anschauung, oder der rein vorgestellte *Raum*, Merkmal des vorstellenden Subjektes seyn kann. Weder ein Mannigfaltiges im blossen Raume (das erkennbare Beharrliche) noch ein Mannigfaltiges in der blossen Zeit, (die Veränderung in uns, die Vorstellung) kann das vorstellende Subjekt ausmachen, eine die Substanz desselben ausmachende Eigenschaft des Subjektes seyn, das sowohl von allen Dingen ausser uns, den Erscheinungen des äussern, als allen Vorstellungen in uns, den Erscheinungen des inneren Sinnes im Bewußtseyn unterschieden seyn muss. Der blosse Raum und die blosse Zeit aber sind, *in wie ferne sie angeschaut werden können*, blosse Formen der sinnlichen Vorstellungen, und folglich blosse Prädikate von Subjekten, die von dem Vorstellenden wesentlich unterschieden werden müssen, wenn sie vorstellbar seyn sollen; Prädikate der blossen Vorstellungen, in wie ferne dieselben vorstellbar und von vorstellenden verschieden sind, der empirischen Anschauungen. *Raum* und *Zeit* können also in wie ferne sie angeschaut werden können, unmöglich auf das vorstellende Subjekt bezogen werden. Es wird durch sie weder das vorstellende Subjekt, noch ein Merk-

mal desselben; sondern ein blosses Merkmal der vom vorstellenden Subjekte verschiedenen Erscheinungen vorgestellt. Die *Einheit*, die in dem rein vorgestellten Raume und der rein vorgestellten Zeit vorkömmt, ist ein blosses Produkt der Spontaneität, und auch sogar das *Mannigfaltige* in denselben ist, in wie ferne es *a priori* vorgestellt wird, folglich in der Vorstellung durch kein Afficiertwerden von aussen, sondern durch die ihre eigene Receptivität afficierende Spontaneität bestimmt wird, seiner Wirklichkeit als Stoff der Vorstellung nach ein Produkt der Spontaneität, die dabey nach der Form thätig ist, welche in der blossen Receptivität nur ihrer Möglichkeit nach bestimmt ist. Dasjenige also was an dem rein vorgestellten Raume, und der rein vorgestellten Zeit nicht blosses Produkt der Spontaneität ist, sondern der blossen Receptivität angehört, ist die blosse *Möglichkeit* der Form des Aussereinander- und Nacheinanderseyns, (nicht an dem vorstellenden Subjekte, sondern) an dem der Receptivität *zu gebenden Stoffe* einer Vorstellung, die blosse Möglichkeit der Form einer sinnlichen Vorstellung *à posteriori*, das Mögliche, Denkbare, durch blosse Spontaneität Vorstellbare der *Anschaulichkeit;* nicht die Anschaulichkeit selbst, nicht die blosse Form des empirischen Stoffes, nicht das blosse Prädikat der Erscheinung, das nicht durch blosse Spontaneität, sondern nur durch Sinnlichkeit *a priori* vorstellbar ist. In wie ferne sich also Raum und Zeit durch Sinnlichkeit vorstellen lassen, können sie nicht als Prädikate des Vorstellenden, sondern nur des sinnlich Vorstellbaren gedacht werden. Sie werden zu Prädikaten des Vorstellenden, in wie ferne sie durch die *blosse Kategorie der Möglichkeit* nicht als anschaulich, sondern

dern als denkbar *im vorstellenden Subjekte* gedacht werden. Ihrer Möglichkeit *im Vorgestellten* nach, als Formen des Ausser- und Nacheinanderseyns des im Gemüthe möglichen Stoffes sind sie *anschaulich*, und durch ihre Anschauung wird die Möglichkeit des Ausser und Nebeneinanderseyns des gegebenen Mannigfaltigen vorgestellt. Ihrer Möglichkeit *im Vorstellenden* nach sind sie nur durch ihren im Vorstellungsvermögen bestimmten Grund *denkbar*. Sie sind nicht im Vorstellenden als Formen *desselben* vorhanden, sondern nur ihre bestimmte Möglichkeit, ihr denkbarer Grund macht eine der Formen des Vorstellungsvermögens, nämlich die Sinnlichkeit, aus. Dieser denkbare Grund des blossen Raumes und der blossen Zeit, *nicht sie selbst*, ist also das Prädikat, durch welches das Vorstellende als Subjekt der Sinnlichkeit bestimmt wird, und als Subjekt der Sinnlichkeit nur gedacht, nicht aber angeschaut werden kann. Auch sogar die Sinnlichkeit ist also als Prädikat des vorstellenden Subjektes kein anschauliches, sondern ein bloss denkbares Prädikat, und das Subjekt ist durch dasselbe keineswegs als ein denkbares und anschauliches, d. i. erkennbares Subjekt bestimmt. Das Subjekt des Vorstellungsvermögens ist daher nicht durch den Verstand, sondern nur durch Vernunft unmittelbar vorstellbar, und kann als kein im Raum und in der Zeit bestimmbares, sondern nur als ein absolutes Subjekt gedacht werden.

Alles im Raum und in der Zeit bestimmbare ist in so ferne blosser Stoff einer möglichen Vorstellung, etwas das sich der Empfänglichkeit des vorstellenden Subjektes geben lässt. Das Subjekt selbst kann nie das Gegebene seyn, weil es bey allem

 Gege-

Gegebenwerden als das vom Gegebenen verschiedene, *dem* Gegeben wird, vorausgesetzt werden muss. Das vorstellende Subjekt kann also nie in einer Anschauung vorkommen, und die Vorstellung, durch welche es sich selbst denkt, kann nur ein blosses Produkt der Selbstthätigkeit dieses Subjektes, der Vernunft, seyn. Uebrigens ist auch aus der *Theorie des Erkenntnissvermögens* einleuchtend genug, dass *alles Erkennbare* entweder *Erscheinung* des äussern oder des inneren Sinnes seyn müsse, das Beharrliche im Raume, das Ausgedehnte, der Körper, oder das in der blossen Zeit, nicht ausser uns, Vorstellbare, die Veränderung in uns, die Vorstellung. Nur durch Unterscheidung des vorstellenden Subjektes von allem im Raume und in der Zeit Anschaulichen ist Bewusstseyn und Erkenntniss möglich, und das Vorstellende kann weder als etwas im Raume noch als etwas in der Zeit Anschauliches gedacht werden; seine Vorstellung als Subjekt fällt also der blossen Vernunft anheim.

Das Merkmal des Unbedigten wird also auf das vorgestellte vorstellende Subjekt *unmittelbar* bezogen, d. h. nicht wie auf die Gegenstände des äusseren Sinnes vermittelst des in dem Schema der Substanzialität bestimmten Begriffes der erkennbaren im Raume und der Zeit bestimmten Substanz, und das vorstellende *Ich* kann nur durch eine *Idee in engster Bedeutung*, als absolutes Subjekt, vorgestellt werden.

Das Merkmal des *absoluten Grundes* kömmt diesem absoluten Subjekte nur in Rücksicht auf dasjenige zu, was durch blosse Vernunft an den Vorstellungen hervorgebracht wird, und folglich auch

auch nur durch Vernunft in einer *Idee* als *Wirkung* vorstellbar ist. Das absolute Subjekt muss als *handelnd* gedacht werden, in wie ferne es das Subjekt der *Spontaneität* ist, welche die Form der Vorstellung überhaupt, oder die Einheit des Mannigfaltigen, hervorbringt. Allein die *Gattung* Vorstellung begreift drey wesentlich verschiedene *Arten* unter sich; die sinnliche Vorstellung den Begriff und die Idee, oder die Vorstellung der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft. Jede dieser Arten hat ihre eigenthümliche von der anderen verschiedene *Form*, Einheit der Apprehension, Verstandeseinheit und Vernunfteinheit, bey deren Hervorbringung sich die Spontaneität in drey verschiedenen Graden von Thätigkeit äussert, als Vermögen der Apprehension, als reiner Verstand, als reine Vernunft. Die Handlung der Apprehension besteht in der Synthesis des durch Afficiertseyn gegebenen Mannigfaltigen, und die Spontaneität wird zu derselben durch das Afficiertseyn bestimmt; sie handelt also dabey im eigentlichsten Verstande *gezwungen*, und zwar *schlechterdings* gezwungen, in wie ferne die Receptivität *von aussen* afficiert ist; *relativ* gezwungen, in wie ferne die Spontaneität selbst die Receptivität afficiert hat, und also in ihrer eigenen Handlung der Grund des Afficiertseyns liegt, durch welches sie zur Hervorbringung der Form der Vorstellung genöthiget wird. Bey jeder sinnlichen Vorstellung verhält sich also die Handlung der Spontaneität wie Gegenwirkung zur Einwirkung; ist eine nothwendige Folge der Einwirkung; und wenn diese durch etwas vom Vorstellenden verschiedenes geschehen ist, so kann das vorstellende Subjekt nicht einmal als absolute Ursache der *Entstehung* der Vorstellung gedacht wer-

 den.

den. Die Handlung des *Verstandes* besteht in der Verbindung des durch Anschauung vorgestellten Mannigfaltigen, einer Handlung, zu welcher die Spontaneität durch kein Afficiertseyn, sondern lediglich durch sich selbst bestimmt wird, wobey sie also *ungezwungen* handelt. Der *Begriff* entsteht nicht durch Einwirkung auf die Sinnlichkeit und Gegenwirkung der Spontaneität, sondern durch das Verbinden des bereits zur Vorstellung gewordenen, und durch Anschauung dem Verstande vorgehaltenen Mannigfaltigen; folglich durch eine Handlung, die ihren Grund weder in etwas ausser dem Gemüthe, und im Gemüthe selbst, nicht in der Sinnlichkeit, sondern lediglich im *Verstande* hat, der durch seine *Selbstthätigkeit* der Vorstellung ihr Daseyn giebt. Allein da der Verstand (wenn durch ihn nicht etwa die blossen Kategorien, nichts als seine Denkformen gedacht werden sollen) nur ein durch Anschauung vorgestelltes Mannigfaltige verbindet; so ist er bey seiner Handlung in so ferne an die Form der Anschauung *gebunden*, als er nur dasjenige verbindet, was ihm unter der Form der sinnlichen Vorstellung vorgehalten wird. Die Einheit die er hervorbringt, ist nur komparativ, bezieht sich nur auf die Form der Anschauung, und reicht nur so weit als das durch diese Form bestimmte Mannigfaltige. Der Verstand der also bey der Erzeugung des Begriffes zwar *ungezwungen*, aber an die Form der Sinnlichkeit *gebunden* handelt, muss daher zwar als absolute Ursache der *Entstehung* aber nicht der *Form* eines Begriffes in engster Bedeutung gedacht werden. Er wirkt als Verstand in engster Bedeutung nur in Vereinigung mit der Sinnlichkeit. — Die Handlung der *Vernunft* hingegen besteht in der Verbindung

dung des in der blossen Natur des Verstandes und durch die blosse Form der Begriffe bestimmten Mannigfaltigen, und folglich der Begriffe in wie ferne sie blosse Produkte der Spontaneität im zweyten Grade sind. Die *Idee* entsteht dadurch, dass die Spontaneität den mannigfaltigen Formen des Verstandes, (einer durch die blosse Spontaneität bestimmten Mannigfaltigkeit) Einheit giebt, und folglich einen Stoff verbindet, der ihr nicht durch die Sinnlichkeit vorgehalten wird, wobey sie an keine Bedingung der Sinnlichkeit gebunden ist, sondern nach blossen Formen der Spontaneität, und folglich als unbedingte, durch nichts von ihr selbst verschiedenes bestimmte und eingeschränkte Spontaneität, als *absolute Selbstthätigkeit* handelt. In wie ferne also das vorstellende Subjekt durch Vernunft handelt, in so ferne handelt dasselbe als *absolute Ursache*, *ungezwungen*, *ungebunden*, durch nichts als seine Selbstthätigkeit bestimmt, das heisst *frey*. Das vorstellende Subjekt muss als eine *freye* Ursache gedacht werden, in wie ferne es als absolute Ursache gedacht wird, und es muss als absolute Ursache gedacht werden, in wie ferne es das Subjekt der *Vernunft* ist. *Vernunfteinheit* ist die einzig denkbare absolute Wirkung des vorstellenden Subjektes, die aber auch nicht anders dann als absolute Wirkung desselben denkbar ist. (Im *theoretischen* Vorstellungsvermögen wird durch diese Vernunfteinheit das *Systematische* der Erkenntniss, im *praktischen* das Moralische der Willenshandlungen bestimmt.) Die Handlung der *Vernunft* ist die einzig mögliche, die sich als *frey* denken lässt, aber auch nicht anders als *frey* gedacht werden kann. Aber diese Freyheit, dieses absolute Wirken der Vernunft ist nur durch blosse Vernunft, nur

durch eine Idee denkbar; sie gehört durchaus nicht unter die erkennbaren Handlungen, und ist ihrer *reellen* Möglichkeit nach unbegreiflich, oder welches eben so viel heifst, hat keine erkennbare (denkbar und anschauliche) Möglichkeit für uns.

Das Merkmal der *absoluten Gemeinschaft* kömmt dem absoluten Subjekte des Vorstellungsvermögens nur in so ferne zu, in wie ferne dasselbe als Glied eines aus *vernünftigen Wesen* bestehenden Ganzen gedacht wird; eines Systemes, dessen Glieder nicht durch *Erkennbares*, d. h. durch Wechselwirkung im Raume und in der Zeit bestimmbares, *Zugleichseyn*, sondern durch *Zusammenstimmung* ihrer durch eine und eben dieselbe Handlungsweise der Vernunft bestimmten freyen Handlungen zusammenhängen. Diefs ist die *moralische Welt*, der freye Staat der vernünftigen Wesen, deren Verbindung untereinander in der blossen *Harmonie* ihres Denkens und Handelns besteht, und das Werk ihrer eigenen Vernunft, ihrer freyen Wirksamkeit ist; eine Welt, die nach keinen anderen Gesetzen regiert wird, als solchen die jeder Bürger sich selbst vorschreibt, die ihm durch nichts als seine Selbstthätigkeit bestimmt werden, und die er ungezwungen, ungebunden, und folglich *frey* befolgt.

Die Vernunfteinheit der Erfahrung (der durch die Natur der Vernunft bestimmte Zusammenhang der Erscheinungen sowohl des äusseren als des innern Sinnes) wird also durch *sechs Ideen* vorgestellt, wovon drey die *objektive Einheit* der äusseren, und drey die *subjektive Einheit* der inneren Erfahrung betreffen; drey durch die Schemate und folglich mittelbar auf *Objekte*, drey aber unmittelbar durch

Ver-

Vernunft auf das vorstellende *Subjekt* bezogen werden; drey in wie ferne sie sich durch die Schemate auf einen *objektiven Stoff* beziehen, *mittelbare* objektive Realität haben und in so ferne blofs Ideen in engerer Bedeutung sind; drey hingegen, in wie ferne sie sich auf das nur durch Vernunft vorstellbare Subjekt des Vorstellungsvermögens unmittelbar beziehen, *subjektive* in dem bloffen Subjekte und seiner Vernunft gegründete Realität haben, und in so ferne *Ideen in engster Bedeutung* sind. Durch die Einen werden die erkennbaren Objekte in einem systematischen Zusammenhange *gedacht*. Durch die Anderen werden die bloffen Vorstellungen in systematischen Zusammenhang *gebracht*; durch die Einen wird dasjenige, was in der Erfahrung blofs objektiv und von uns unabhängig ist, durch die anderen dasjenige, was in ihr blofs subjektiv und von uns abhängig ist, in durchgängigem Zusammenhang vorgestellt.

Da der Ursprung dieser sechs in der Natur der Vernunft gegründeten, und eben darum *nothwendigen* Ideen bis auf den Verfasser *der Kritik der Vernunft* ganz verkannt wurde, so war nichts natürlicher als dafs man die *Gegenstände* dieser Ideen theils in der Erfahrung unter den erkennbaren Dingen aufsuchte, theils indem man sie daselbst vergebens gesucht hatte, entweder geradezu läugnete, oder in einer von der *Sinnenwelt* verschiedenen *Verstandeswelt* gefunden zu haben glaubte; einer Welt, die man der Sinnenwelt entgegen setzte, und in der man durch die Vernunft die Dinge, *wie sie an sich sind*, zu erkennen glaubte, während in der andern die Dinge, wie sie durch das täuschende Medium der *Organisation* erschienen, vorgestellt würden.

An

An den *bleibenden Subjekten* der *äusseren Erfahrung*, den Körpern, wurde bald genug das Merkmal des *absoluten* vermisst, welches die *Vernunft* denselben beyzulegen genöthiget ist. Das in der Anschauung vorkommende Merkmal der körperlichen Substanz, die Ausdehnung, zeigte sich als das Gegentheil des Absoluten und Unveränderlichen, als etwas Relatives und Veränderliches; während auf der anderen Seite an dem bleibenden Subjekte der *inneren Erfahrung* kein in der Anschauung vorkommendes Merkmal seiner Realität aufgebracht werden konnte.

An den *wirkenden Ursachen* der *äusseren* Erfahrung wurde bald genug das Merkmal des *absoluten* vermisst, welches die Vernunft denselben beyzulegen genöthiget ist. Jede im Raum wirkende Substanz wirkt durch *Bewegung*, zu der sie von einer andern ebenfalls durch Bewegung bestimmt werden muss. Keine kann daher als absolute Ursache erkannt werden, und im ganzen Inbegriffe der äusseren Erfahrung kann keine *erste Ursache* der in derselben vorkommenden Wirkung vorkommen; während auf der anderen Seite an der im *inneren* Sinne vorstellbaren Ursache, *dem Willen*, das Vermögen sich selbst zu bestimmen, oder die *Freyheit* durch keine Anschauung vorgestellt, und folglich auch ihrer *realen Möglichkeit* nach nicht begriffen werden kann.

An der *Gemeinschaft* unter den Objekten des *äusseren* Sinnes, in der *physischen Welt*, wurde bald genug das Merkmal des *absoluten* vermisst, welches die Vernunft derselben beyzulegen genöthiget ist. Von einer absoluten Konkurrenz, einer durchgängigen

gigen systematischen Zusammenordnung aller körperlichen Substanzen läfst sich kein anderes Resultat, als der vollkommen regelmäfsige Gang der *physischen Weltbegebenheiten*; von einer absoluten Konkurrenz, einer durchgängigen Zusammenordnung aller vernünftigen Wesen läfst sich kein anderes Resultat, als der vollkommen regelmäfsige Gang in *der moralischen Welt* denken; und endlich von der Verbindung der absoluten Gemeinschaft unter den physischen Substanzen, und der absoluten Gemeinschaft unter den vernünftigen Wesen, in wie ferne diese beyden Gemeinschaften zusammengeordnet sind, läfst sich kein anderes Resultat als Glückseligkeit der endlichen, und folglich mit *Sinnlichkeit* begabten vernünftigen Wesen denken. Diesen Forderungen der Vernunft wird in der Erfahrung durch die *physischen* und *moralischen Uebel* widersprochen.

Alle bisherigen philosophischen Systeme sind Versuche das grofse Räthsel des *Absoluten*, das die Vernunft zum Behufe der Erfahrung fordert, und das in der Erfahrung vergebens aufgesucht wird, zu lösen. Sie sind aber *mifslungene* Versuche, in wie ferne sie alle sammt und sonders die wahre Bedeutung und den Grund dieses *Absoluten* verfehlt haben, obwohl sie zur Entdeckung derselben als *Vorübungen* unentbehrlich waren.

§. LXXXIV.

Durch die Idee des absoluten Subjektes wird dasjenige was den Erscheinungen des äusseren Sinnes *objektiv* und des inneren Sinnes *subjektiv* zum Grunde liegt, nicht als *Ding*

an sich, sondern unter der in der Natur der Vernunft bestimmten Form vorgestellt.

Das *Objektive*, welches den Erscheinungen des äusseren Sinnes zum Grunde liegt, ist dasjenige, dem der blosse in der Anschauung gegebene Stoff ohne die Form die er im Gemüthe angenommen hat, angehört; das nicht vorstellbare *Ding an sich*, das aber dadurch, dass alle an der Erscheinung durch Sinnlichkeit bestimmten Prädikate von ihm hinweggedacht, und nur die Prädikate, die der blosse Verstand daran bestimmt hat, durch Vernunft zusammengenommen werden, als ein blosses Vernunftwesen, d. h. unter der Form der *Vernunfteinheit* vorstellbar wird. Ohne die Beziehung auf die *Erscheinung* ist das absolute Subjekt ein blosses logisches Ding, die leere Form einer Idee ohne Anwendung. Denn nur in der Erscheinung kömmt der gegebene Stoff vor, der durch sein Vorhandenseyn im Gemüthe, dem gedachten absoluten Subjekte Anwendung auf etwas verschafft, was keine blosse Vorstellung noch Form der blossen Vorstellung ist.

Der Streit der Philosophen über die Frage: „Ob die körperlichen Substanzen als theilbar ins Unendliche oder als Aggregate einfacher, unkörperlicher Substanzen gedacht werden müssen?" ist eine blosse Folge der missverstandenen Vorstellung des *absoluten Subjektes*. Die Gegenstände des äusseren Sinnes sind als *erkennbare*, im Raume anschauliche, *bedingte* Subjekte *ausgedehnt*, den Raum erfüllend, und in so ferne, wie der Raum, ins Unendliche theilbar; als bloss *denkbare*, durch Vernunft vorstellbare, *unbedingte Subjekte*, aber *nicht* *ausge-*

ausgedehnt, weil ihnen in so ferne das Prädikat des Raumes widerspricht, und die Form der Idee, unter der sie gedacht werden, *absolute Einheit* ist. Aber durch diese *Einheit des Subjekts* wird das *Ding an sich* so wenig vorgestellt, als durch jene *Vielheit des Räumlichen*, und folglich kann diese absolute Einheit so wenig die *Einfachheit*, als jene *absolute Vielheit* die *Ausdehnung* des *Dinges an sich* bedeuten, das als *Ding an sich* schlechterdings nicht vorstellbar ist, und von dessen Prädikaten daher noch weniger die Rede seyn kann, als unter Blindgebohrnen von den Farben des Regenbogens.

Was den Erscheinungen des inneren Sinnes, den Vorstellungen, in wie ferne sie als Veränderungen in uns vorgestellt werden, *subjektiv* zum Grunde liegt, ist das *Ding an sich*, dem das Vorstellungsvermögen angehört, das aber weder als *Ding an sich*, noch als Ding unter der Form der Anschauung, als Erscheinung, sondern nur als Ding unter der Form der Idee vorgestellt werden kann, als Subjekt von Prädikaten, die durch keine Anschauung vorstellbar sind, nämlich von den Formen (nicht der Vorstellungen, sondern) des *Vorstellungsvermögens*; als Subjekt, der nur durch Vernunft vorstellbaren Möglichkeit des Afficiertwerdens, und des Denkens.

Der Streit der Philosophen über die Frage: „Ob die vorstellende Substanz einfach oder zusammengesetzt, ein Geist oder ein Körper sey?" ist also ebenfalls eine blosse Folge der missverstandenen Vorstellung des *absoluten Subjektes*. Das absolute Subjekt des Vorstellungsvermögens ist weder im Raume noch in der Zeit bestimmbar. Es kann

kann also weder unter der Form des Raumes, als etwas den Raum erfüllendes, d. h. als *ausgedehnt*, noch unter der Form der Zeit, als etwas vorübergehendes, sondern es muss als absolute alles Mannigfaltige ausschliessende, unveränderliche Einheit vorgestellt werden. Da aber diese Einheit ein in der blossen *Handlungsweise* der Vernunft bestimmtes, und durch Handlung der Vernunft erzeugtes Produkt der Spontaneität ist, so wird das Ding an sich, das dem Vorstellungsvermögen zum Grunde liegt, keineswegs als *Ding an sich*, sondern nur unter der Form, welche die Vernunft der Vorstellung desselben bestimmt, vorgestellt; und die absolute Einheit kömmt dem Vorstellenden nur in wie ferne dasselbe (durch Vernunft) vorstellbar ist, zu; und kann also schlechterdings nicht die *Einfachheit* des Vorstellenden, als eines *Dinges an sich* bedeuten; das in wie ferne es *Ding an sich* ist, weder als einfach noch als zusammengesetzt, sondern *gar nicht* vorgestellt werden kann.

Das absolute Subjekt ist das gemeinschaftliche in der Natur der Vernunft bestimmte Merkmal desjenigen, was den Erscheinungen des inneren Sinnes *subjektiv*, und den Erscheinungen des äussern *objektiv* zum Grunde liegt; und bezeichnet, auf die Erscheinungen des äussern Sinnes bezogen, dasjenige, dem der objektive Stoff der empirischen Anschauung angehört; das aber durch diesen Stoff nur unter der Form der Anschauung in der Erscheinung; in seinem Unterschiede aber von der Erscheinung nur durch die Verbindung desjenigen was an der Erscheinung nicht unter der Form der Anschauung vorhanden ist, der durch den blossen Verstand bestimmten Merkmale der Erscheinung;

der

des Mannigfaltigen ihrer intellektuellen Form, das heifst, durch eine *Idee* vorstellbar ist, die das *Ding an sich* ohne allen Stoff, der demselben in der Anschauung entspricht, durch die bloſse Form der Vernunfteinheit und also nicht als *Ding an sich* vorstellt. Auf die Erscheinungen des *innern Sinnes* bezogen, bezeichnet das absolute Subjekt dasjenige, dem die Vorstellung als bloſse Vorstellung angehört, das *Ding an sich*, das durch sein Vorstellungsvermögen Grund der möglichen Vorstellung ist; das sich also selbst nur durch sein Vorstellungsvermögen vorstellen, und zwar nur durch dasjenige Vermögen, wodurch es von der Sinnlichkeit unabhängig vorzustellen vermag, das heifst, *durch Vernunft*, sich vorstellen kann.

Da die Vorstellung des absoluten Subjektes, das nicht vorstellbare *Ding an sich*, in wie ferne es den Erscheinungen zum Grunde liegt, bezeichnet; so begreift es sich leicht genug, warum man durch dieselbe das *Ding an sich* als *Ding an sich* vorstellen zu können glaubte, und ihren Grund in dem *Dinge an sich* aufsuchte, so lange dieser Grund durch keine richtige Zergliederung des Vorstellungsvermögens in der Natur der Vernunft gefunden war. Und da sowohl das Vorstellende, als auch die Erkennbaren, durch den Verstand im Raume bestimmten, Substanzen durch Vernunft als absolute Subjekte gedacht werden müssen; so begreift es sich eben so leicht, wie es zugieng, dafs die Vorstellung der *erkennbaren* (durch Verstand denkbaren, und durch Sinnlichkeit anschaulichen) *Substanz*, die Vorstellung der *Substanz in der Erscheinung* (*substantia phaenomenon*), mit der Vorstellung der blos (durch Vernunft) denkbaren Sub-

stanz, (*Substantia noumenon*), des absoluten Subjektes, verwechselt, und so wohl das absolute Subjekt der Prädikate des inneren, als auch das des äussern Sinnes für erkennbar, und das Erkennbare an ihnen für das *Ding an sich* gehalten wurde.

Da man bisher den Grund der Vorstellung sowohl der *erkennbaren*, als der *absoluten* Substanz nicht da, wo er allein zu finden war, im Vorstellungsvermögen, sondern dort, wo er ohne Widerspruch nicht gedacht werden konnte, nämlich ausser dem Vorstellungsvermögen, in dem nicht vorstellbaren *Dinge an sich* aufsuchte: so musten freylich die Antworten, mit denen man sich bisher über die Frage: Worin liegt der Grund unsrer Vorstellungen von den Substanzen? beholfen hatte, sehr verschieden und widersprechend ausfallen.

1) Der Grund unsrer Vorstellung von der *Substanz* liegt in der blossen Einbildung, antwortet der *dogmatische Skeptiker*, und die Nothwendigkeit solche Substanzen zu denken, ist eine blosse Folge der *Gewohnheit*. Wir können uns nur von der Wirklichkeit unsrer Vorstellungen, keineswegs aber von unsren Vorstellungen unabhängiger *Selbstständiger Dinge* überzeugen. Um ein selbstständiges Ding als selbstständig zu erkennen, müste es von allen, was an ihm nicht selbstständig ist, unterschieden; die Substanz müsste von allen ihren Accidenzen getrennt werden. Geschieht dieses aber, so bleibt für das Selbstständige nichts übrig als eine leere Vorstellung, ein blosses *Scheinsubjekt*. „Man wende mir nicht ein," würde der Skeptiker fortfahren, „die Accidenzen wären nur in der blossen Vorstellung von der Substanz trennbar; im

Dinge

Dinge an ſich wären ſie unzertrennlich." Eben dieſe Unzertrennlichkeit iſt es, die erwieſen werden müſste, wenn ich die Vorſtellung des bleibenden Subjektes nicht für grundlos halten ſollte. Allein eben ſie iſt dasjenige, was ſchlechterdings *unerweislich* iſt. Wir können unſre Vorſtellungen von den Dingen nicht mit den *Dingen an ſich* zuſammenhalten, und uns ihrer Uebereinſtimmung unter einander verſichern. Alle Vergleichung zwiſchen dem Dinge in wie ferne daſſelbe vorgeſtellt wird, und eben demſelben Dinge in wie ferne es nicht vorgeſtellt wird, iſt unmöglich. Wir können alſo von den Subſtanzen und Accidenzen nur in ſo ferne ſprechen, als dieſe in unſren Vorſtellungen vorkommen. Alle Accidenzen aber, die in unſren Vorſtellungen vorkommen, laſſen ſich von ihren Subſtanzen trennen, und müſſen von ihnen getrennt werden, wenn wir uns von dem was wir unter Subſtanz denken, Rechenſchaft geben wollen. Nennt nun der *Dogmatiker* das von allen ſeinen Prädikaten getrennte Subjekt ein *Scheinſubjekt*, ſo muſs er ſelbſt zugeben, daſs für uns keine anderen Subjekte *erkennbar*, ja nicht einmal *vorſtellbar* ſind, als bloſſe Scheinſubjekte.

2) Der Grund unſrer Vorſtellung von der Subſtanz, antwortet der *Materialiſt*, liegt in der *Ausdehnung der Dinge an ſich.* Alle von unſrem Gemüth durch das Bewuſstſeyn unterſchiedenen eigentlichen Gegenſtände, alle *Individuen* die wir kennen ſind Körper, etwas den Raum Erfüllendes, etwas Ausgedehntes. Die Ausdehnung iſt das Merkmal ihrer Subſtanz: denn wenn wir alle Accidenzen von ihnen getrennt haben, ſo müſſen wir ihnen die Ausdehnung laſſen, wenn ſie nicht in

 unſren

unſren Gedanken vernichtet, wenn ſie noch als etwas gedacht werden ſollen. Auch enthält die Ausdehnung den Grund der Möglichkeit aller übrigen Eigenſchaften der Individuen, der *Undurchdringlichkeit*, der *Figur*, u. ſ. w. Daſs wir von der Ausdehnung in der vorſtellenden Subſtanz keine Vorſtellung haben, iſt freylich nicht zu läugnen, aber keine Folge der Immaterialität, ſondern bloſs der Unmöglichkeit, dasjenige vorzuſtellen, was zu jeder möglichen Vorſtellung vorausgeſetzt werden muſs. Da alſo die Subſtanzen, von denen wir Vorſtellungen haben, ausgedehnt ſind; ſo können wir nicht anders ſchlieſsen, als daſs auch die, von denen keine Vorſtellung möglich iſt, ausgedehnt ſeyn müſſen.

3) Der Grund unſrer Vorſtellung von der *Subſtanz*, antwortet der *Dualiſt*, liegt in der *Beharrlichkeit der Dinge an ſich*, die zwar in zwey weſentlich verſchiedenen *Arten*, nämlich als ausgedehnte, und unausgedehnte (einfache) *Dinge an ſich* vorhanden ſind; aber durch ihr gemeinſchaftliches Merkmal der *Beharrlichkeit* die Gattung *Subſtanz überhaupt* ausmachen. Die *ausgedehnten Dinge an ſich* beharren in dem von unſrem Gemüthe unabhängigen Raume, in wie ferne ſie, was auch für eine Veränderung in ihrer Zuſammenſetzung vorgehen mag, immer ausgedehnt, immer etwas den Raum erfüllendes bleiben müſſen. Die *unausgedehnten Dinge an ſich* beharren nicht im Raume, den ſie nicht erfüllen können, ſondern in der bloſſen *Zeit*, das heiſst, bleiben bey allem Wechſel ihrer Accidenzen, der Vorſtellungen, unverändert, wie jedem ſein eigenes Selbſtgefühl, durch welches er ſich ſeines fortdaurenden und von

ſeiner

feiner Organifation unterfchiedenen *Ichs* bewufst ift, bezeugt.

4) Der Grund unfrer Vorftellung von der Subftanz, antwortet der *Spinozift*, liegt in der *Nothwendigkeit eines Einzigen Dinges an fich*, welches allein der Gegenftand der Vorftellung eines bleibenden und abfoluten Subjektes ift. Das *bleibende*, fubftanzielle, an den *Körpern* ift *Ausdehnung*, an den vorftellenden Wefen, die *Denkkraft*. Das Bleibende der Ausdehnung und der Denkkraft ift die in dem *Dinge an fich* befindliche Nothwendigkeit, das *Unveränderliche*, in welchem die Ausdehnung und Denkkraft als Attribute im Wefen ihren Grund haben. Alles, was an den Körpern veränderlich ift, ift nicht ihre Subftanz, fondern ein bloffes Accidenz; wenn alfo alles was an den Körpern veränderlich ift, von ihnen weggedacht wird, bleibt für das Subftanzielle an ihnen nur die Ausdehnung übrig. Die bloffe Ausdehnung an dem Einen Körper ift von der bloffen Ausdehnung an dem andern durch nichts als ihre verfchiedene Gröffe und den verfchiedenen Ort im Raume verfchieden. Diefe beyden Verfchiedenheiten betreffen alfo nur *Prädikate* der Ausdehnung, nicht die Ausdehnung felbft; die wenn fie von allen ihren Accidenzen unterfchieden gedacht wird, nur eine *numerifch Einzige* Ausdehnung ausmacht. Diefs ift auch bey den vorftellenden Wefen der Fall. Ihre numerifche Vielheit ift nur durch zufällige Verfchiedenheiten durch lauter Accidenzen beftimmbar, und mufs hinwegfallen, wenn man das Subftanzielle von dem Accidentellen, das Vorübergehende vom Bleibenden unterfcheidet. Das *Wefentliche* in allen ift Ebendaffelbe, Eine und

ebendieselbe Denkkraft, die sich durch mannigfaltige Accidenzen in mannigfaltigen Erscheinungen äussert. Die einzige *Ausdehnung* und die einzige *Denkkraft* sind nun freylich von einander unterschieden; aber nur in wie ferne sie wesentliche Prädikate (Attribute) des *Bleibenden*, nicht in wie ferne sie das *Bleibende* selbst sind. Was an ihnen *Subjekt* ist; das, wodurch sie subsistieren, ist das *Bleibende*, das Unveränderliche, das Nothwendige, d. i. ein und ebendasselbe *Einzige Ding an sich.* Oder man gebe den Unterschied zwischen dem Bleibenden der Denkkraft, und dem Bleibenden der Ausdehnung an, der das was an ihnen als *Subjekt* gedacht werden muss, beträfe, und nicht auf die *Ausdehnung* und *Denkkraft* als Prädikate eingeschränkt, und folglich unabhängig von denselben als etwas für sich bestehendes bestimmt wäre. Da also zwischen den *mehreren* sogenannten Substanzen, in wie ferne sie mit Recht den Namen der *Substanz* führen, das heisst an demjenigen, was an ihnen *bleibend*, *unveränderlich*, *nothwendig* ist, kein Unterschied denkbar ist, da aller an ihnen vorstellbare Unterschied die blossen *Accidenzen* betrift; so ist alles in wie ferne es Substanz, *Ding an sich* ist, *Eines.* Was an den Dingen Vieles ist, ist blosses Accidenz, was an ihnen Eines ist, ist die Substanz; das Viele sind Zufälligkeiten, das Eine das Nothwendige; das Viele veränderlich, das Eine beharrlich; das Viele endlich, das Eine unendlich; das Viele in der Zeit, das Eine ewig. Allein das Veränderliche *ist* nur im Unveränderlichen, das Zeitliche nur im Ewigen, das Zufällige nur im Nothwendigen, das Endliche nur im Unendlichen, das Viele nur im Einen; die Accidenzen nur in der Substanz, welche unveränderlich, nothwendig,

wendig, ewig, unendlich und Einzig ist; *ἓν καὶ πᾶν*!

5) Der Grund unsrer Vorstellung von der *Substanz*, antwortet der *Idealist*, liegt in dem *vorstellenden Dinge an sich*. Die Substanz muss etwas von einer blossen Vorstellung unterschiedenes seyn. Das *Vorstellende allein* kömmt im Bewusstseyn als ein von allen seinen Vorstellungen unterschiedenes *selbstständiges Ding* vor. Die durch den äussern Sinn im Raume vorgestellten Substanzen hingegen sind auch dann, wenn sie von den Vorstellungen unterschieden, und in ihrem Unterschiede von denselben gedacht werden, blosse Vorstellungen. Denn sie können in diesem Unterschiede nur dadurch vorgestellt werden; dass man sie von den blossen Accidenzen, unter denen sie in der Anschauung vorkommen, entkleidet, oder welches eben so viel heisst, die Anschauung von ihnen in eine leere Idee umschafft, die doch nichts ausser dem Gemüthe befindliches seyn kann. Alle *Idealisten* sind darüber unter sich einig, dass es keine anderen *Substanzen* geben könne, als *vorstellende*, und keine anderen *Accidenzen*, als blosse *Vorstellung*; darin unterscheiden sie sich aber untereinander, dass der *Egoist* nur ein *Einziges* vorstellendes Individuum, der *Berkleysche Idealist* nur eine *einzige Art*, der *Leibnitzianer* aber *mehrere* Arten vorstellender *Dinge an sich* für *erweislich* hält. Der *Egoist* läugnet keineswegs das *wirkliche* Daseyn, sondern nur die *Erweislichkeit* anderer Substanzen ausser seinem *Ich*. Im Bewusstseyn, behauptet er, kömmt nur das *Vorstellende* und die *Vorstellung* und kein von beyden verschiedenes *Ding an sich* vor. Das vorgestellte Ding *ausser mir* ist, in wie ferne ich es zu denken vermag, nur

 eine

eine andere Art von Vorstellung; etwas in mir, ein Gedanke; den ich mit demjenigen, was nicht in meinem Gemüthe vorkömmt, nicht vergleichen, von dem ich also auch nicht wissen kann, ob ihm etwas ausser mir entspricht. Ihm erwiedert der *berkleysche Idealist*: „Es ist ausgemacht, dass es Vorstellungen gebe, und Vorstellungen ein Vorstellendes voraussetzen. Nun kommen aber im Bewusstseyn Vorstellungen vor, welche wir von *unsren eigenen* zu unterscheiden genöthiget sind, und deren Ursprung wir in anderen Vorstellenden aufsuchen müssen. Auch bin ich mir bewusst, dass ich Vorstellungen *erzeugen*, aber nicht *erschaffen* kann; dass mir also der Stoff derselben gegeben, und folglich andere Substanzen ausser mir vorhanden seyn müssen; welche ich freylich, da ich keine andere Art von Substanz als eine Vorstellende kenne, nur für Substanzen von der Art meines *Ichs*, d. h. für Geister halten kann."

Der *Leibnitzianer* erkennt keine anderen Substanzen als *vorstellende*, und ist in so ferne ein wahrer und eigentlicher *Idealist*. Die Vorstellung der Substanz ist ihm Vorstellung des *Dinges an sich*, das er durch den blossen Verstand für vorstellbar und erkennbar hält. Er erklärt daher alle durch Sinnlichkeit bestimmbaren Prädikate für blossen Schein, und dafür alle durch den blossen Verstand denkbaren Prädikate für Eigenschaften des *Dinges an sich*. Der blosse Verstand vermag keine *Ausdehnung* zu denken; Ausdehnung kann also nichts als blosser sinnlicher Schein, und das Ausgedehnte *an sich* nichts als ein Aggregat unausgedehnter *Dinge an sich* seyn. Allein die blosse Einfachheit dieser Dinge, an sich kann unmöglich ihre Realität, das

das *Subſtanzielle* an ihnen, ausmachen. Dieſs kann nur in ihrer *inneren Kraft* beſtehen, durch welche jedes *Ding an ſich* als für ſich beſtehend, von anderen unabhängig, als Subſtanz wirkt; eine Kraft, die nur die *Vorſtellende* ſeyn kann. Die *Bewegung* iſt nur eine Veränderung äuſſerer Verhältniſſe; und die bewegende Kraft bewegt nur durch Bewegung; und kann in ſo ferne keine Subſtanz ſeyn*). Iede Subſtanz iſt alſo eine die Welt vorſtellende *Kraft*, aber nicht von einer und ebenderſelben Art. Die *unendliche Monas* ſtellt alles Mögliche und Wirkliche deutlich vor. Die *endliche Vernünftige*, nur dasjenige, was ſie ſich nach der Lage des organiſchen Körpers, mit dem ſie verbunden iſt, deutlich vorzuſtellen vermag. Die *unvernünftige, mit einem organiſchen Körper verbunden*, hat demſelben (da ſie durch ihn auf beſtimmte Gegenſtände eingeſchränkt iſt) die *Klarheit* der Vorſtellungen zu danken, die den Vorſtellungen derjenigen Monade fehlen muſs, welche bloſſes Element eines Körpers iſt, und deren Kraft, die Welt vorzuſtellen, auf keinen beſtimmten Gegenſtand in derſelben beſchränkt wird.

In jedem dieſer Syſteme iſt der Grund von der Vorſtellung der *Subſtanz* aus einem anderen und zwar *ſehr richtigen* Geſichtspunkte betrachtet. Iedes derſelben geht von einem Satze aus, der un-

 wider-

*) Es giebt nur *zweyerley* vorſtellbare Prädikate des *Subſiſtierenden: Erfüllen* des bloſſen Raumes, *Ausgedehntſeyn;* und *Erfüllen* der bloſſen Zeit, *Vorſtellungen* haben. Kömmt alſo das Eine dem *Dinge an ſich* nicht zu, ſo bleibt ihm nur das andere übrig.

widerſprechlich iſt, von den Anhängern anderer Syſteme vergebens angefochten wurde, und durch den jedes dieſer Syſteme bisher unwiderlegbar war. In jedem aber iſt der Grund von der Vorſtellung der Subſtanz nur aus einem *einzigen* Geſichtspunkte, und *einſeitig* betrachtet, und die Erklärung, welche in demſelben über dieſen Grund gegeben wird, giebt, eine einzige Seite ausgenommen, von allen übrigen Blöſſen, die unaufhörlich zum Angriffe reizen. Unſre Theorie der Vorſtellung der Subſtanz ſetzt uns in Stand, ſowohl das Wahre als das Unrichtige von jedem anderen bisherigen Syſteme anzugeben. Es ergiebt ſich aus derſelben:

1) Daſs die *dogmatiſchen Skeptiker* vollkommen recht haben, wenn ſie behaupten, daſs der Vorſtellung von der bloſſen Subſtanz kein *auſſer* unſrem Gemüth befindlicher erweislicher Gegenſtand entſpreche, oder welches eben ſo viel heiſst, — daſs durch die Vorſtellung der Subſtanz, das *Ding an ſich* nicht als *Ding an ſich* vorgeſtellt werde, daſs ſie aber ſehr unrecht haben, wenn ſie behaupten, daſs es ſich nicht erweiſen laſſe, das nicht vorſtellbare *Ding an ſich müſſe* als Subſtanz gedacht werden.

2) Daſs die *Materialiſten* vollkommen recht haben, wenn ſie behaupten, daſs jede erkennbare Subſtanz *ausgedehnt* ſeyn müſſe; ſehr unrecht aber, wenn ſie das den Erſcheinungen des äuſſern Sinnes eigenthümliche Prädikat der Ausdehnung, auf das abſolute Subjekt, und von dieſem auf die *Dinge an ſich* übertragen.

3) Daſs die *Dualiſten* vollkommen recht haben, wenn ſie das Beharrliche im Raume von dem nicht

im Raume, in der bloſſen Zeit, Beharrlichen *unterſcheiden*; ſehr unrecht aber, wenn ſie dieſen die bloſſen Erſcheinungen des äuſſern und inneren Sinnes betreffenden Unterſchied, den abſoluten Subjekten und den mit denſelben verwechſelten *Dingen an ſich* beylegen.

4) Daſs die *Spinoziſten* vollkommen recht haben, wenn ſie die abſolute Nothwendigkeit für ein ausſchlieſſendes Merkmal des abſoluten Subjektes halten, der Vorſtellung des bloſſen von allen Accidenzen unterſchiedenen abſoluten Subjektes nur einen *einzigen Gegenſtand* anweiſen, und das abſolute Subjekt in Rückſicht ſowohl der Prädikate des äuſſern als auch des innern Sinnes für *eben daſſelbe* (ein gemeinſchaftliches Merkmal des Ausgedehnten und des Vorſtellenden) halten; daſs ſie aber ſehr unrecht haben, wenn ſie dieſen einzigen Gegenſtand, der nur die *Form* einer Vorſtellung iſt, für ein einziges *Ding an ſich*, und die Nothwendigkeit des Gedachtwerdens für Nothwendigkeit der Exiſtenz des *Dinges an ſich* anſehen.

5) Daſs die *Idealiſten* vollkommen recht haben, wenn ſie den Grund der Vorſtellung von der Subſtanz *nicht auſſer* dem Vorſtellenden aufſuchen; ſehr unrecht aber, wenn ſie ihn auſſer dem Vorſtellungsvermögen und deſſen Form, in dem nicht vorſtellbaren *Dinge an ſich* annehmen. Daſs ſie endlich recht haben, wenn ſie die Ausdehnung als Eigenſchaft des *Dinges an ſich* genommen für bloſſe Täuſchung; — aber ſehr unrecht, wenn ſie die alle Ausdehnung ausſchlieſsende Einheit des abſoluten Subjektes für Einfachheit des *Dinges an ſich* erklären.

Endlich

Endlich dafs jedes bisherige und künftige System, welches die Vorstellung der *Substanz* von dem nicht vorstellbaren *Dinge an sich* ableitet, und was immer für Merkmale der *Substanz dieses Dinges* aufstellt, nur ein mifslungener Versuch des seine Kräfte verkennenden menschlichen Geistes sey.

Da die Substanzen der *Körper* nicht zwar als absolute, aber doch als komparative Subjekte, als bedingte Substanzen, als das Beharrliche im Raume erkennbar sind: so ist von ihnen wahre und eigentliche *Wissenschaft* möglich, die von der nur als absolutes Subjekt durch Vernunft denkbaren *Substanz des Gemüthes*, an der durchaus nichts *erkannt* werden kann, schlechterdings unmöglich ist. Die vollständige Erörterung der in der Natur des Gemüthes bestimmten Form, unter welcher das vorstellende Subjekt *gedacht* werden muss, tritt an die Stelle der bisherigen *rationalen Psychologie*, und macht einen Theil der *höheren Metaphysik* aus, welche sich mit den übersinnlichen durch bloffe Vernunft denkbaren Gegenständen beschäftiget; und auf welche ich auch in Rücksicht auf die nähere Entwicklung der *Idee von der Seele* verweisen muss.

§. LXXXV.

Durch die Idee der absoluten Ursache, durch welche die Vernunft den in der Sinnenwelt *erkennbaren Ursachen* vollständige Einheit giebt, wird eine *erste Ursache überhaupt* gedacht, von der sich nichts weiter bestimmen läfst, als dafs sie den vollständigen Grund ihrer Wirkung enthält, und kein Glied von der

der Reihe der erkennbaren Urfachen und Wirkungen feyn kann.

So wie durch die bloffe in der Natur des Verftandes beftimmte *Kategorie* der Urfache nichts als die Form eines Begriffes; fo wird durch die Idee der abfoluten Urfache, in welcher die Kategorie der Urfache durch Vernunft als unbedingt beftimmt ift, nichts als die Form einer *Idee* gedacht; und fo wie die Kategorie der Urfache im Schema der Kauffalität, durch Beziehung auf die Form der Anfchauung unmittelbare objektive Realität erhält; fo erhält die Idee der abfoluten Urfache durch Beziehung auf das *Schema mittelbare*, durch den Verftand beftimmbare, objektive Realität, d. h. es mufs zu der Reihe der erkennbaren aber eben darum bedingten, und unvollftändigen, Urfachen, eine blofs denkbare, unbedingte, vollftändige Urfache gedacht werden, die, in wie ferne fie als abfolut gedacht wird, keine andere, durch die ihre Kauffalität beftimmt würde, über fich haben kann, und folglich die *erfte* feyn mufs; aber auch eben darum kein Glied von der Reihe der bedingten, erkennbaren Urfachen feyn, auf keinen beftimmten Gegenftand bezogen werden, und nichts als die *Vernunfteinheit der Kauffalverknüpfung* bedeuten kann.

Ganz anders verhält es fich mit der Idee der abfoluten Urfache, in wie ferne durch fie ein Merkmal des abfoluten vorftellenden Subjektes, und zwar die eigenthümliche Handlungsweife des dritten Grades der Spontaneität des Vorftellungsvermögens oder der Vernunft gedacht wird. Es fehlt ihr an der mittelbaren objektiven Realität, indem fie durch kein Schema auf einen objektiven Stoff

bezogen

bezogen wird. Dafür aber hat sie unmittelbare Beziehung auf das vorstellende Subjekt, hat an der Handlungsweise der Vernunft einen bestimmten Gegenstand, und eine subjektive Realität, die der Realität der Vernunft selbst gleich ist.

§. LXXXVI.

Durch die Idee der absoluten Ursache, in wie ferne dieselbe auf die Kausalität der Vernunft bezogen werden muss, wird das vorstellende Subjekt als *freye Ursache* vorgestellt; und zwar als *komparativ - frey*, in wie ferne die Vernunft beym *Denken* geschäftig ist, und das *Begehrungsvermögen à posteriori* bestimmt; *absolut - frey*, in wie ferne sie das Begehrungsvermögen *à priori* bestimmt.

Die Vernunft kann nur als *ungezwungen* - und *ungebunden - handelnde* Spontaneität, d. h. als *absolute Thätigkeit* gedacht werden. In wie ferne also das vorstellende Subjekt durch Vernunft handelt, handelt dasselbe durch seine blosse Selbstthätigkeit; enthält es den Grund seines Wirkens in sich selbst; wird es durch kein von ihm verschiedenes Wesen, und auch durch keine seiner übrigen, von seiner Thätigkeit verschiedenen, Eigenschaften zum Handeln bestimmt; und handelt folglich *frey*. (S. 535. u. d. f.)

Die Freyheit ist *komparativ*, wenn nur eine gewisse Art von fremden Ursachen die Handlung nicht nothwendig bestimmt; *absolut*, wenn schlechterdings keine fremde Ursache bey der Bestimmung der Handlung mitwirkt. Die Vernunft

denkt,

denkt, in wie ferne fie eine Idee *erzeugt*, das heifst an dem Mannigfaltigen, das ihr durch den Verftand geliefert wird, Einheit (die bloffe Form der Vorftellung) *hervorbringt*. Diefes Mannigfaltige, welches den Stoff der Ideen ausmacht, ift in der *Form des Verftandes à priori* beftimmt, und in fo ferne *feiner Befchaffenheit* nach weder durch den Verftand, noch durch die Vernunft *hervorgebracht*, fondern im Vorftellungsvermögen *gegeben*. In wie ferne alfo die *Idee* aus Form und Stoff befteht, diefer letztere aber der Vernunft *gegeben* feyn mufs (nicht ihr eigenes Produkt feyn kann), in fo ferne handelt die Vernunft beym Denken *nur komparativ*, das heifst *nur* in Rückficht auf die *Form*, die bloffe Einheit, die ihr Werk ift, *frey*; in Rückficht auf den Stoff aber an die gegebene Form deffelben *gebunden*, und folglich *nothwendig*. Da aber die Mannigfaltigkeit des Stoffes der Vernunft *im bloffen Verftande*, und folglich nicht *auffer* der Form der Spontaneität beftimmt ift; fo handelt das *vorftellende Subjekt* bey der Erzeugung der Idee zwar nur komparativ frey (in wie ferne der Stoff ihrer Handlung, von dem die Wirklichkeit derfelben wenigftens eben fo fehr als von der Form abhangt, nicht ihr Werk ift) aber darum gleichwohl als *abfolute Urfache* in wie ferne auch die Befchaffenheit des bloffen Stoffes in feiner bloffen *Spontaneität* (der Form des Verftandes) gegründet ift, und die Vorftellung folglich ungezwungen durchs Afficiertfeyn, und ungebunden an die der Spontaneität *fremde* Form der Sinnlichkeit erzeugt wird.

Grund-

Grundlinien
der Theorie
des
Begehrungsvermögens.

Dasjenige im *vorstellenden* *Subjekte*, wodurch dasselbe als Grund der blossen Möglichkeit der Vorstellung gedacht werden muss, das *Vorstellungsvermögen*, muss von demjenigen, wodurch dasselbe Grund der *wirklichen Vorstellung* ist, und welches vorstellende *Kraft* heisst, genau unterschieden werden. Unter dieser *Kraft* kann keineswegs die *blosse Spontaneität* gedacht werden, durch welche ohne Receptivität keine Vorstellung zur Wirklichkeit käme, und durch deren Wirkung allein nur die blosse Form der Vorstellungen, und nur das Afficiertwerden, das zur Anschauung *à priori* nöthig ist, nach den gegebenen Formen der Sinnlichkeit hervorgebracht wird. Unter vorstellender Kraft wird also hier die blosse Spontaneität allein, so wenig als die bloss ihrer Möglichkeit nach *à priori* bestimmten Formen der Receptivität und der Spontaneität, sondern der eigentliche *Grund der Wirklichkeit der Vorstellung*, in so weit derselbe im vorstellenden Subjekt vorhanden seyn muss, verstanden. Dieser Grund des durch das vorstellende Subjekt Wirklichen, ist durch die Form des Vorstellungsvermögens, die *a priori* gegeben ist, die es sich als ein endliches Wesen nicht selbst geben kann, und an die es *à priori* gebunden ist, bestimmt

bestimmt und beschränkt; und die vorstellende Kraft kann sich nur dem ihr gegebenen Vermögen gemäss äussern. Das Verhältniss der vorstellenden Kraft zu der in ihrem Vermögen *a priori* bestimmten Möglichkeit der Vorstellung, das Verhältniss der Kraft zu ihrem Vermögen, des Grundes der Wirklichkeit zum Grunde der Möglichkeit der Vorstellung, oder zur Vorstellbarkeit, nenne ich den *Trieb* des vorstellenden Subjektes, der aus der Verknüpfung der Kraft mit dem Vermögen besteht, und in jedem endlichen Vorstellenden, bey dem die Kraft vom Vermögen unterschieden ist, vorhanden seyn muss. Durch den Trieb zur Erzeugung einer Vorstellung bestimmt werden, heisst *Begehren*, und das Vermögen durch den Trieb bestimmt zu werden, das *Begehrungsvermögen* in weiterer Bedeutung.

Wie die *Vorstellung überhaupt* aus zwey wesentlich verschiedenen und wesentlich verknüpften Bestandtheilen, *Stoff* und *Form* besteht, so lässt sich der *Trieb nach Vorstellung überhaupt* in zwey wesentlich verschiedene und wesentlich verknüpfte Grundtriebe unterscheiden, den *Trieb nach Stoff*, und den *Trieb nach Form* der Vorstellung. Der Eine hat die Wirklichkeit desjenigen, was an der Vorstellung *gegeben*, der Andere, — was an ihr *hervorgebracht* werden muss, zum Objekte. Der Eine entsteht aus dem im vorstellenden Subjekte gegründeten *Bedürfnisse* eines *Stoffes*, den dasselbe nicht hervorbringen kann, verbunden mit der in seinem Vermögen bestimmten *Form* der *Receptivität*; der Andere aus der im vorstellenden Subjekte vorhandenen *positiven Kraft*, verbunden mit der in seinem Vermögen bestimmten Form seiner

Spontaneität. Der Eine strebt nach dem Afficiertwerden der Receptivität, und ist in so ferne *sinnlich* in weiterer Bedeutung; der andere nach Aeusserung der Spontaneität, und ist in so ferne *intellektuell* in weiterer Bedeutung. Der Eine wird nur durchs *Gegebenwerden* befriediget, und ist in so ferne *eigennützig*, der andere — nur durch blosses *Handeln*, und ist in so ferne *uneigennützig*.

Sinnlich in engster Bedeutung heisst der Trieb in wie ferne er durch die Formen der Sinnlichkeit bestimmt ist. Das Objekt dieses Triebes ist die Vorstellung, die durch die Art des Afficiertwerdens entsteht, und zwar in wie ferne sie im Bewusstseyn auf das vorstellende Subjekt bezogen wird, d. h. *Empfindung* ist. Das Vermögen durch den Trieb zu wirklichen Empfindungen bestimmt zu werden, nenne ich das *Begehrungsvermögen* in engerer Bedeutung. In wie ferne eine sinnliche Vorstellung auf ihr Objekt bezogen wird, *Anschauung* ist, gehört sie dem *Erkenntnissvermögen* an, und ist kein Gegenstand des Begehrungsvermögens, dem sie nur in Beziehung aufs *Subjekt* angehören kann. Iede *Empfindung* ist eine durchs Afficiertwerden bewirkte Veränderung und folglich *empirisch* (Selbst die reinen Vorstellungen des *Raumes und der Zeit* sind nur in Beziehung auf ihre *à priori* im Vorstellungsvermögen bestimmte Gegenstände Vorstellungen *à priori*; in ihrer Beziehung aufs Subjekt aber als blosse Veränderungen des Gemüthes, die durch das Afficiertseyn der Receptivität nach ihren *a priori* bestimmten Formen entstanden sind, sind sie *Empfindungen*, und folglich *empirisch*), und der Trieb, der die Empfindung zum Gegenstande hat, hat das *Empirische*

zum

zum Gegenstande; und heißt in so ferne selbst der *Empirische Trieb.*

In wie ferne der sinnliche Trieb nach *äusserer Empfindung* strebt: kann er nur durchs Afficiertwerden *von aussen* befriediget werden, wobey sich das vorstellende Subjekt in Rücksicht des Afficiertwerdens von aussen *bloss* leidend verhält, und die Spontaneität bey Hervorbringung der Form *gezwungen* handelt. Ich nenne den Trieb nach äusserer Empfindung den *Grobsinnlichen*, um ihn von dem Triebe, der die bloss innere Empfindung zum Gegenstande hat, zu unterscheiden, den ich den *feinsinnlichen* nenne, weil er durch ein Afficiertwerden befriediget wird, das durch die blosse Spontaneität geschieht; und weil er eine Empfindung zum Gegenstand hat, bey der sich das Gemüth weder bloss leidend verhält, noch gezwungen handelt. Aus eben diesem Grunde kann der Trieb, in wie ferne er durch innere Empfindung befriediget wird, zwar *eigennützig* heissen, weil seine Befriedigung durchs Gegebenwerden des Stoffes, durchs Afficiertseyn, bewirkt wird; aber eigennützig nur in *engerer Bedeutung*, um ihn von dem grobsinnlichen Triebe auch in dieser Rücksicht zu unterscheiden, der in *engster Bedeutung eigennützig* heissen muss, weil er nur durch einen objektiven, von aussen, und durch etwas vom Subjekte und seinen Vermögen ganz verschiedenes, gegebenen Stoff befriediget werden kann.

Sinnlich in bloss engerer Bedeutung nenne ich den Trieb, in wie ferne er durch *Sinnlichkeit in Verbindung mit dem Verstande* bestimmt ist. Die Modifikationen, welche der sinnliche Trieb

durch den ihn nach den *vier Momenten* seiner Form bestimmenden Verstand erhält, sind folgende. Nach der *Quantität*: Trieb nach Empfindung durch ein vermittelst der Kategorien der Einheit, Vielheit und Allheit bestimmtes Mannigfaltige; nach dem *sinnlich vollkommenen*. Nach der *Qualität:* Trieb nach Empfindung durch das den Kategorien der Realität, Negation und Limitation gemäfs bestimmte Afficiertseyn, oder nach *starker* und *leichter* Beschäfftigung, *Vergnügen*. Nach der *Relation* 1) Trieb nach Beharrlichkeit der sinnlich bestimmbaren Subsistenz, 2) Trieb nach eigennütziger Thätigkeit, 3) Trieb nach eigennütziger Geselligkeit *). Nach der *Modalität*, 1) Bestimmbarkeit durch den Trieb (im vorstellenden Subjekte bestimmte Anlage, Form des Begehrens, 2) Bestimmtwerden durch den Trieb, wirkliches Begehren. 3) Wirkliches Begehren durch die Form des Begehrens bestimmt, nothwendiges Begehren, *Instinkt*.

Dieser durch den Verstand bestimmte, sinnliche, eigennützige, empirische Trieb heifst der *vernünftig - sinnliche*, in wie ferne seine sinnliche Form *mittelbar*, nämlich vermittelst seiner Verstandesform, durch die Form der Vernunft modificiert wird; die den durch Sinnlichkeit bedingten und durch Verstand bestimmten eigennützigen Trieb zum *unbedingten* erweitert. Die Gränzenlosig-

*) In wie ferne diese drey Triebe durch den *äussern Sinn* auf die *empirischen Modifikationen* desselben, die in der *Organisation* bestimmt sind, bezogen werden: geben sie den Trieb nach *Erhaltung des Körpers*, nach Thätigkeit desselben, *nach Bewegung*, und den *Geschlechtstrieb*.

losigkeit der Forderung dieses Triebes bezieht sich nur vermittelst des durch den Verstand bestimmten sinnlichen Triebes auf nichts als Empfindungen, und übersteigt in so ferne jede mögliche Befriedigung, die immer nur sinnlich und folglich bedingt seyn kann. Die Vernunft bestimmt hier das Begehrungsvermögen lediglich *empirisch* durch die Idee des *unbedingten*, die sich nur auf die durch den Verstand bestimmten Gegenstände des sinnlichen Triebes bezieht, und die Vorstellung eines *vollständigen Ganzen* dieser durchaus *empirischen* Gegenstände ausmacht. Der eigentliche Gegenstand des *vernünftig sinnlichen* Triebes ist daher keine einzelne durch den Verstand modificierte Empfindung, sondern ein *Zustand* der aus der Befriedigung *aller* durch den Verstand bestimmten und durch Vernunft aufs Absolute ausgedehnter Triebe entstehen würde — die *Glückseligkeit;* ein Objekt, das nur durch eine *Idee* in engerer Bedeutung vorgestellt werden kann. Ich sage durch *Idee in engerer* Bedeutung, das heifst, durch eine Vorstellung des Unbedingten, die nur durch Verbindung *empirischer* Begriffe entsteht, und bey der die Vernunft nur *à posteriori* wirksam ist, indem das Unbedingte, das der bestimmt gedachten Glückseligkeit wesentlich ist, nur durch Verbindung der Verstandesformen entsteht, durch welche nur Gegenstände des sinnlichen Triebes, Gegenstände der Empfindung, empirische Gegenstände vorgestellt werden. Das Unbedingte, Absolute, Vollständige, Unbegränzte das der Glückseligkeit wesentlich ist, ist keineswegs *unmittelbar* Gegenstand des vernünftig-sinnlichen Triebes, wird keineswegs um seiner selbst willen, uneigennützig, begehrt; sondern lediglich um der Gegenstände der Empfindung und

des Genusses wegen, den der vernünftig - sinnliche Trieb der Idee des Absoluten immer näher zu bringen strebt. Die Glückseligkeit ist in so ferne zwar nothwendiger Gegenstand des Triebes, aber schlechterdings unmöglicher Gegenstand der Erfahrung; der jedesmalige Zustand des vorstellenden Subjektes kann nur in einer ins *endlose bedingten* Befriedigung bestehen; und die wirkliche Glückseligkeit, die mögliche Befriedigung des vernünftig sinnlichen Triebes, kann nur in einer ins Unendliche fortschreitenden Annäherung des wirklichen Zustandes an das Ideal der Glückseligkeit bestehen.

Die Vernunft wirkt beym Triebe nach Glückseligkeit nur *komparativ*, nur in so ferne *frey*, als die Form des unbedingten, welche sie dem Triebe ertheilt, die Wirkung der absoluten Selbstthätigkeit ist. Der Trieb nach Glückseligkeit selbst aber, in wie ferne er das Resultat der durch Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft zusammengenommen bestimmten Kraft des Subjektes ist, ist *weder frey noch uneigennützig*. Seine Urquelle ist das durch Verstand und Vernunft modificierte Bedürfniss afficiert zu werden: sein unmittelbarer Gegenstand ist die unbedingte Totalität durch den Verstand ihrem Gegenstande nach bestimmter Empfindungen, und seine Befriedigung hängt vom Gegebenwerden des objektiven Stoffes, vom Afficiertwerden von aussen ab; und ist in so ferne wenigstens eben so sehr eine zufällige Wirkung von Dingen, die das vorstellende Wesen nicht in seiner Gewalt hat, als eine Folge des instinktmäfsigen und vernünftigen Gebrauches der Fähigkeiten der vorstellenden Kraft. Die Wissenschaft des Gegenstandes dieses Triebes und der Mittel denselben zu befriedigen,

die

die *Glückseligkeitslehre*, muss eben so sehr aus der Erfahrung, die sich nicht erschöpfen lässt, als aus den Formen des Vorstellungsvermögens, die sich erschöpfen lassen, gezogen werden, und das System der Regeln des durch die Idee der Glückseligkeit bestimmten Gebrauchs der Vernunft, oder die *Klugheitslehre*, muss von der *Moral*, mit der sie so wenig als die *Glückseligkeitslehre* selbst etwas gemein hat, genau unterschieden werden.

Da die Vernunft beym Triebe nach Glückseligkeit nichts als die Erweiterung des Zustandes, der durch den Verstand bestimmten Empfindungen, die der *Qualität* nach *angenehm* seyn müssen, zum Gegenstande hat, so steht sie bey diesem Triebe eigentlich im Dienste der sinnlichen Neigung, des nothwendigen Hanges nach Vergnügen; den sie nur in Rücksicht auf die Befriedigung desselben, und nur in wie ferne derselbe als bereits wirksam von ihr vorausgesetzt wird, *à posteriori* bestimmt.

Das Vermögen des vorstellenden Subjektes durch die Selbstthätigkeit des Triebes bestimmt zu werden, oder sich selbst zu einer Handlung des Triebes zu bestimmen, heisst der *Willen*; und die wirkliche, und mit Bewusstseyn, vorgenommene Selbstbestimmung zu einer Handlung des Triebes, heisst das *Wollen*. Das *Wollen* unterscheidet sich also von dem *Begehren* in engerer Bedeutung, oder von dem Bestimmtwerden durch den sinnlichen Trieb dadurch, dass dasselbe ein Bestimmtwerden durch Vernunft, eine Handlung der Selbstthätigkeit ist.

Der Willen heisst *empirisch*, in wie ferne er das Vermögen des Subjektes ist, sich selbst zu ei-

ner Handlung zu bestimmen, die von der Vernunft als ein *Mittel* den Trieb nach Glückseligkeit zu befriedigen gedacht, und dieser Befriedigung als ihrem *Zwecke* untergeordnet wird. Beym *Wollen*, einer auf die Glückseligkeit abzweckenden Handlung, wird das Begehren durch Vernunft lediglich *empirisch* bestimmt, nämlich unter der Voraussetzung des Triebes nach Vergnügen, dem die Vernunft durch die Willenshandlung diejenige Richtung giebt, die in der Idee der Glückseligkeit bestimmt ist. Die Vernunft wirkt also beym empirischen Willen nur ***komparativ frey***, d. h. nur in wie ferne sie den sinnlichen Trieb empirisch bestimmt, und der Handlungsweise desselben eine Regel vorschreibt, die nur durch Vergnügen, vermittelst eines von der Vernunft wesentlich verschiedenen Triebes, Sanktion erhält.

In wie ferne die Idee der Glückseligkeit im vorstellenden Subjekte zum Theil *à posteriori* durch Empfindungen bestimmt wird, diese aber vom Afficiertwerden von aussen, und folglich von äusseren vom vorstellenden Subjekte unabhängigen Umständen abhängen; so ist die Idee der Glückseligkeit in verschiedenen vorstellenden Subjekten verschieden, und selbst nicht in einem und ebendemselben vorstellenden Subjekte immer eben dieselbe, und die Vernunft sowohl als der Verstand, welche diese Idee zwar ihrer Form gemäss, aber nur nach den gegebenen Stoffe der Sinnlichkeit bestimmen, müssen durch den grobsinnlichen Trieb getäuscht werden, so lange die Selbstthätigkeit nur im Dienste desselben wirkt, das heisst, so lange die Vernunft das Begehrungsvermögen nur *empirisch*, nach den *Datis* einer ewig unvollständigen Erfahrung

rung, bestimmt. Allein sie vermag dasselbe auch *à priori* zu bestimmen, und auf diese Weise den Täuschungen des grobsinnlichen Triebes zuvor zu kommen.

Rein-vernünftig nenne ich den Trieb, in wie ferne er durch nichts als die Selbstthätigkeit der Vernunft bestimmt wird, und folglich nichts als die Ausübung der Selbstthätigkeit, die blosse Handlung der Vernunft zum Gegenstande hat. Dieses Handeln der Vernunft, in wie ferne es Objekt des *rein-vernünftigen Triebes* ist, besteht in dem *Realisieren* der *Handlungsweise der Vernunft*, der *Vernunftform*, welche nur ihrer Möglichkeit nach im Subjekte gegeben, ihrer Wirklichkeit nach aber ausser dem Subjekte nur durch Handlung des Subjektes hervorgebracht werden kann. Die im Vermögen *à priori* bestimmte Form der Vernunft ist dem Subjekte gegeben, und hängt folglich nicht von seiner Kraft ab; aber das *Realisieren* derselben als Form einer wirklichen Handlung, die keinen anderen Zweck hat, als dieses *Realisieren* selbst, die Wirklichkeit der Vernunftform als Gegenstand des Triebes, ist etwas das von der Kraft des Subjektes, und zwar von der blossen Selbstthätigkeit dieser Kraft allein abhängt. Die Handlung der Vernunft *im rein-vernünftigen* Triebe ist von der Handlung im Vernünftig-sinnlichen wesentlich verschieden. Beym letztern bestimmt die Vernunft das nur *a posteriori* Vorstellbare der Empfindung, und erhält den Stoff ihrer Handlung an dem durch den Verstand bestimmten Empfundenen. Beym erstern wirkt sie durch keine Empfindung aufgefordert, bestimmt den Stoff und die Form ihres Gegenstandes, wirkt ganz unabhängig

vom Afficiertſeyn, ſetzt zur Wirklichkeit ihrer Handlung keineswegs den ſinnlichen Trieb und das Empfindungsvermögen voraus, und handelt folglich völlig *à priori* aus der Fülle ihrer Selbſtthätigkeit.

Die Vernunft beſtimmt das Objekt des reinvernünftigen Triebes das bloſſe Realiſieren der Handlungsweiſe der Vernunft nach den vier Momenten des mittelbaren Urtheilens, und der reinvernünftige Trieb muſs dieſen Beſtimmungen gemäſs gedacht werden, und wirkt: nach der *Quantität;* als Trieb nach *geſetzmäſsiger* Handlungsweiſe (die durch abſolute *Allgemeinheit* beſtimmte Form des Handelns), nach Realiſierung der bloſſen Geſetzmäſsigkeit; nach der *Qualität:* als Trieb nach *uneigennütziger* Handlungsweiſe (die von der ſinnlichen Bedingung der Qualität dem Gegebenſeyn des Stoffes, und folglich vom Triebe nach *Vergnügen* unabhängige Form des Handelns) nach Realiſierung der Uneigennützigkeit; nach der *Relation:* als Trieb nach 1) Unveränderlicher, 2) Selbſtthätiger, 3) mit der Handlungsweiſe aller Vernünftigen harmoniſcher Handlungsweiſe; nach der *Modalität:* als Trieb nach 1) Erlaubter, 2) Pflichtmäſsiger, 3) Vollkommenverbindlicher Handlungsweiſe.

Das auf dieſe Weiſe durchgängig beſtimmte Objekt des rein-vernünftigen Triebes heiſst *Moralität* oder *Sittlichkeit*, welche folglich in der um ihrer ſelbſt willen beabſichtigten Realiſirung der Handlungsweiſe der reinen Vernunft beſteht. Der rein-vernünftige Trieb heiſst in Rückſicht auf dieſes ihm einzig angemeſſene Objekt der *Moraliſche* oder *Sittliche*.

Die

Die Vernunft heifst *praktifch*, in wie ferne in ihrer Selbftthätigkeit das Vermögen liegt, das Objekt des rein-vernünftigen Triebes zu realifieren, oder welches eben fo viel heifst, fich felbft *à priori* zu einer Handlung zu beftimmen, die keinen andern Zweck als die Wirklichkeit der Handlungsweife der Vernunft hat, und das Vermögen des vorftellenden Objektes fich durch die Selbftthätigkeit des rein-vernünftigen Triebes zum Handeln zu beftimmen, heifst der *reine Wille.* Der *Wille* befteht alfo überhaupt in der Selbftbeftimmung zu einer Handlung. Ift diefe Handlung von der Vernunft als Mittel der Befriedigung des Triebes nach Glückfeligkeit untergeordnet, fo handelt der Wille *empirifch* im Dienfte der Sinnlichkeit; ift aber diefe Handlung durch das Objekt des rein-vernünftigen Triebes beftimmt, und befteht fie daher in der einzig beabfichtigten Realifierung der Handlungsweife der Vernunft, fo wirkt der Wille *rein, à priori* unabhängig von dem finnlichen Triebe, nach keinem anderen Gefetze, als das er fich felbft giebt, indem er die blofs ihrer Möglichkeit nach beftimmte Vernunftform durch feine Selbftthätigkeit realifiert.

Der menfchliche Wille ift alfo *frey*, 1) in wie ferne er als Vermögen der Spontaneität der Vernunft durch kein Afficiertwerden *gezwungen* werden kann; als Vermögen eines Subjektes, das auffer der Vernunft auch noch Sinnlichkeit befitzt, fich felbft fowohl *à priori* als *à pofteriori* zu beftimmen vermag, und daher keineswegs ausfchliefsend weder an das Gefetz der uneigennützigen noch an das Gefetz des eigennützigen Triebes *gebunden* ift. Er *handelt* aber nur *komparativ frey,* wenn er fich felbft dem Gefetze des eigennützigen

Trie-

Triebes, einem *ihm fremden* Gesetze unterwirft; er handelt hingegen *absolut frey* und ist absolut frey, in wie ferne er das Gesetz des uneigennützigen Triebes befolgt; ein Gesetz, das von der theoretischen Vernunft nur verfasst wird, seine Sanktion aber als wirkliches Gesetz nur durch die blosse Selbstthätigkeit der praktischen erhält, welche sich dasselbe selbst auflegt. Die Sittlichkeit ist ohne absolute Freyheit unmöglich, und die absolute Freyheit ist nur in der Sinnlichkeit wirklich, die zwar ihrer *Form nach* in der Form des Vernunftvermögens nothwendig bestimmt, ihrem *Stoffe nach* aber, d. h. in Rücksicht der *Realisierung* dieser Form als Objekt des Willens, ein blosses Produkt der Selbstthätigkeit, der positiven Kraft, des freywirkenden Subjektes ist.

Der Trieb nach Sittlichkeit ist vom Triebe nach Glückseligkeit *wesentlich verschieden*. Der eine ist in der blossen positiven Kraft, der andere im blossen durch Verstand und Vernunft modificierten Bedürfnisse gegründet; der eine ist folglich ganz uneigennützig, der andere ganz eigennützig. Dem einem ist blos die mögliche Form seines Gegenstandes im Vernunftvermögen bestimmt, der Stoff hingegen, durch welchen sein Gegenstand zur Wirklichkeit kömmt, die Realisierung der rein vernünftigen Handlungsweise ist ganz sein eigenes Werk; dem andern ist der Stoff seines Gegenstandes durch Empfindungen gegeben, und zwar der objektive Stoff ganz durchs Afficiertwerden von aussen. Er hängt also in Rücksicht auf die Wirklichkeit seines Gegenstandes von Aussendingen ab; und die blosse ideale in keiner möglichen Erfahrung erreichbare Form desselben,

felben, das Abfolute der Glückfeligkeit ift das einzige was bey diefem Triebe der Selbftthätigkeit angehört. Im Triebe nach Glückfeligkeit erweitert die Vernunft die Forderungen des finnlichen Triebes ins Unendliche; im Triebe nach Sittlichkeit läfst fie keine Forderung des finnlichen Triebes gelten, als in wie ferne diefelbe der Forderung des rein - vernünftigen angemeffen, *gefetzmäſsig* ift. Durch den Trieb nach Glückfeligkeit beftimmt, fieht fich das Subjekt als den Mittelpunkt des Univerfums an, und bezieht alles, was es durch Verftand und Vernunft zu wirken vermag, auf den Zuftand feines Empfindungsvermögens, auf *Vergnügen*; durch den Trieb nach Sittlichkeit hingegen fieht fich das Subjekt nur als ein Glied einer Gemeinfchaft an, die aus abfoluten durch praktifche Vernunft handelnden Subjekten befteht, welche keinen anderen Zweck erkennen als die Realifierung der Gefetzmäffigkeit, Uneigennützigkeit, u. f. w.

Beyde Triebe find im geraden Widerfpruche mit einander, wenn fie als *koordiniert* gedacht werden; der Trieb nach Sittlichkeit wird ganz vernichtet, wenn er dem Triebe nach Glückfeligkeit, — diefer aber wird blofs aufs Gefetzmäffige befchränkt, wenn er dem Triebe nach Sittlichkeit fubordiniert wird. Die Handlungsweife der reinen Vernunft, in wie ferne fie dem fittlichen Triebe eigenthümlich ift, heifst Gefetz; in wie ferne fie aber dem Triebe nach Glückfeligkeit, dem fie fremde ift, aufgedrungen wird — *Geboth*. Das Beftimmtwerden des finnlichen Triebes durch die Selbftthätigkeit des Rein - vernünftigen heifst *Nöthigung;* und die Nothwendigkeit den finnlichen Trieb dem Gefetze des Reinvernünftigen zu unterwerfen,

heisst *Pflicht*. Diese Nothwendigkeit kündiget sich im Bewusstseyn durch das *Sollen* an, das in Rücksicht auf die praktische Vernunft *freyes Wollen* des Gesetzmässigen, in Rücksicht auf das Begehrungsvermögen aber ein *Gebiethen* ist, dessen Befolgung das durch praktische Vernunft freyhandelnde Subjekt von sich selbst nur durch Zwang erhalten kann, den es seinem eigennützigen Triebe anthut.

So wie Sinnlichkeit und Vernunft in ihrer unzertrennlichen Vereinigung die Natur des menschlichen Gemüthes, so weit dasselbe vorstellbar ist, ausmachen: so machen der Trieb nach Glückseligkeit und der Trieb nach Sittlichkeit in ihrer unzertrennlichen Vereinigung den *ganzen Trieb* des menschlichen Gemüthes, und Glückseligkeit mit Sittlichkeit verbunden, das ganze, vollständige Objekt dieses Triebes, das *ganze höchste Gut* des Menschen aus. Verbindung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit ist aber nur dadurch denkbar, dass *im Subjekte* der Trieb nach Glückseligkeit dem Triebe nach Sittlichkeit untergeordnet; *im Objekte* des ganzen Triebes das Maass der Glückseligkeit durch das Maass der Sittlichkeit bestimmt, und die Glückseligkeit nur in so ferne begehrt und erworben werde, als sich das Subjekt durch seine Sittlichkeit derselben moralisch fähig, d. h. *würdig* gemacht hat. Da die Sittlichkeit die Bedingung ist, unter welcher allein Glückseligkeit Gegenstand des Bestrebens eines mit praktischer Vernunft begabten Subjektes werden kann: so ist sie das *höchste, oberste, Gut.* — Aber da das vernünftige *endliche* Subjekt nothwendig nach Glückseligkeit streben muss, so kann die Sittlichkeit nur in Verbindung mit der durch sie bestimmten Glückselig,

feligkeit, das *ganze* höchfte *Gut* dieles Subjektes ausmachen; und das ganze höchfte Gut kann weder, wie die *Epikuräer* dafür halten, *bloffe Glückfeligkeit*, zu der fich die Tugend wie Mittel zum Zwecke verhielte; noch wie die *Stoiker* lehren, bloffe Sittlichkeit (Tugend) feyn, deren Befitz allein das ganze höchfte Gut ausmachte.

Wie fich aus der näheren Beftimmung und weiteren Ausführung diefer Prämiffen der *Glaubensgrund* für das *Dafeyn einer intelligiblen Welt* (in welcher das höchfte Gute nur durch eine ins Unendliche fortdaurende Exiftenz und Perfonalität des endlichen vernünftigen Wefens erreichbar ift) und für das *Dafeyn einer von der Natur unterfchiedenen und der moralifchen Gefinnung gemäfs wirkenden Urfache der gefammten Natur* ergebe: läfst fich nur in der eigentlichen *Theorie der praktifchen Vernunft*, und nach einer völlig entwickelten *Theorie des Begehrungsvermögens* *) einleuchtend genug darthun. Die Theorie der *Vernunft überhaupt*, in wie ferne fie ein Theil der bloffen Theorie des *Erkenntnifsvermögens überhaupt* ift, mufs fich begnügen, die bloffen Ideen der *intelligiblen Welt*, und jenes *Urwefens*, in wie ferne diefelben in der Form des Vernunftvermögens gegründet find, aufzuftellen.

§. LXXXVII.

Durch die Idee der *abfoluten Gemeinfchaft*, bezogen auf die Subjekte der Erfcheinungen des äufferen Sinnes, ift die Idee der *phy-*

 fifchen

*) Welche ich auf die gegenwärtige *Theorie des Vorftellungsvermögens* folgen zu laffen gedenke.

fischen Welt, — bezogen auf die Subjekte der Erscheinungen des inneren Sinnes (die vorstellenden, die Idee der *moralischen Welt*, — bezogen auf die Ideen dieser beyden Welten, die Idee der *intelligiblen Welt*, oder des *Universums* bestimmt.

So wie die Idee der absoluten Gemeinschaft überhaupt, so ist die Beziehung dieser Idee auf alle denkbaren *Subjekte* in der Natur der Vernunft bestimmt, die alles Viele auf unbedingte Einheit bringt, und sich die Allheit der denkbaren Subjekte nicht anders als im durchgängigen Zusammenhang, in systematischer Gemeinschaft, denken kann.

In Rücksicht auf die Subjekte des äusseren Sinnes, die als Erscheinungen durch das *Schema der Wechselwirkung* bereits in erkennbarer Gemeinschaft vorgestellt werden müssen, erhält die Idee der absoluten Gemeinschaft *mittelbare objektive Realität*, indem sie sich vermittelst des Schemas der Gemeinschaft, dessen Verstandesform sie zum Unbedingten erweitert, auf das in der Anschauung Gegebene bezieht. Die Idee der *physischen Welt* ist daher auch nur Idee in *engerer* Bedeutung, und enthält in ihrer durchgängigen Bestimmung und mittelbarer Beziehung auf wirklich erkennbare Gegenstände den Plan einer wahren und eigentlichen Wissenschaft.

In Rücksicht auf die Subjekte des inneren Sinnes, die keineswegs als Erscheinungen, sondern unmittelbar durch Vernunft als *absolute Subjekte* vorgestellt werden müssen, ist die Idee der absoluten Gemeinschaft einer blossen *subjektiven*, im blossen Vorstellungsvermögen gegründeten, *Realität*

tät fähig. Da die *Kategorie* der *Gemeinschaft* aus der Verknüpfung der Kategorien der *Substanz* und der *Ursache* besteht, so kann auch die absolute Gemeinschaft nur durch Verknüpfung des absoluten Subjektes mit der absoluten Kaussalität bestehen; und die absoluten Subjekte des innern Sinnes können nur in so ferne in absoluter Gemeinschaft gedacht werden, als sie als absolute Ursachen im strengsten Sinne d. h. als sie durch praktische Vernunft (moralisch) handeln. Die Idee der moralischen Welt ist daher auch eine Idee *in engster* Bedeutung, und enthält in ihrer durchgängigen Bestimmung nichts was sich wissen läßt, als die Gesetze der moralischen Welt, die keine andern als die Gesetze der praktischen Vernunft sind.

In wie ferne nun diese beyden Welten als zwey verschiedene für sich bestehende Subjekte gedacht werden, sieht sich die Vernunft durch ihre Natur genöthiget, dieselben neuerdings auf unbedingte Einheit zu bringen, und als ein durchgängig verknüpftes Ganze in absoluter Gemeinschaft zu denken. Während die Gemeinschaft in der physischen Welt durch die *Wechselwirkung*, in der Moralischen aber durch *Gleichförmigkeit* der Handlungsweise der Vernünftigen, in beyden also durch Handlung der Substanzen bestimmt ist; läßt sich die Gemeinschaft in der intelligiblen Welt zwischen jenen beyden Welten, welche den Stoff derselben ausmachen, weder durch Wechselwirkung noch durch Gleichförmigkeit bestimmt denken; und der einzige Bestimmungsgrund der Gemeinschaft dieser beyden Welten, der sich als in ihnen selbst enthalten denken läßt, kann nur darin beste-

 hen,

hen, dafs die Bestimmungen der physischen Welt ihre *Endursachen* in der Moralischen haben; ein Bestimmungsgrund, der sich nicht denken läfst, ohne aus der Idee der intelligiblen Welt zu einem von ihr verschiedenen Subjekte, und zwar einer *Intelligenz* hinauszugehen, welche als bestimmende und wirkende Ursache der physischen und moralischen Gesetze gedacht würde.

§. LXXXVIII.

Durch die Idee der absoluten Gemeinschaft auf keine Subjekte, sondern auf blosse durch reine Vernunft bestimmte *Prädikate* (denkbare *absolute Realitäten*) bezogen, ist die Idee eines Inbegriffes aller denkbaren Realitäten, oder des *allerrealsten Wesens* bestimmt

Die *Prädikate*, in wie ferne sie im reinen Verstand *als Prädikate* bestimmt sind, werden durch das Moment der Qualität und durch die Kategorien der Realität, Negation und Limitation gedacht. (S. 451.) Durch den Verstand in engerer Bedeutung wird die Qualität im Schema derselben, als bedingte mit *Negation* verbundene, *limitierte* Realität; durch Vernunft hingegen als unbedingte, alle Negation ausschliessende, unbegränzte Realität vorgestellt. Die durch Vernunft gedachte Vielheit (die absolute Allheit) dieser Realitäten, durch die Idee der absoluten Gemeinschaft bestimmt, giebt die Vorstellung des absoluten Inbegriffes aller Realitäten, in wie ferne dieselben als unbe-

gränzt (als bloſſe Realitäten) gedacht werden müſſen; durch die Idee des abſoluten Subjektes beſtimmt — die Vorſtellung des allerrealſten ſelbſtſtändigen Weſens; durch die Idee der abſoluten Urſache endlich — die Vorſtellung des allerrealſten Weſens als *erſter* Urſache. Die völlige Entwicklung dieſer höchſtwichtigen Idee, die vor aller andern in der reinen Vernunft *a priori* beſtimmten, das Eigenthümliche hat, daſs ihr Gegenſtand durchgängig beſtimmt, und folglich durch ſie ein *Individuum* vorgeſtellt wird, muſs der *höheren Metaphyſik* aufbehalten werden.

E n d e





